بسم الله الرحمن الرحيم

قوله المراد بالحمد المعنى المصدري في الحاشية لشهية المعنى المصدري من مقولة الفعل او الانفعال فهو امر غير قار الذات والحاصل بالمصدر الهيئة القارة المترتبة عليه بالحمد بالمعنى المصدري يعبر عنه بستبودن والحاصل بالمصدر بستايش وليس المراد منه الاثر الذي يترتب على المعنى المصدري كالالم على الضرب انتهى أنت خبير بما فيه من الخلل بوجهين اما اولا فبانه ان اريد من المعنى المصدري حقيقته ففيه ان حقيقته اعتبارية والاعتباريات ليست داخلة عندهم تحت مقولة من المقولات فكيف يكون المعنى المصدري ح من مقولة الفعل والانفعال وان اريد منه منشأه ففيه ان مقولة الفعل عبارة عن التاثير التجددي ومقولة الانفعال عن التاثر التجددي فلا يكون حدوثهما الا في الزمان لا في الآن فلو كان منشأ المعنى المصدري منهما يلزم ان لا يمكن حدوثه الا في الزمان مع ان كثيرا ما يكون حدوثه دفعيا اي في الآن ويمكن الجواب عنه باختيار كلا الشقين بعد القول بان مراد المحشي بالمقيت القائلة المعنى المصدري من مقولة الفعل والانفعال القضية المهملة المتلازمة للجزئية فيكون المراد ان المعنى المصدري بعضه كذلك اما على الشق الاول فبان مرادهم من عدم دخول الاعتباريات تحت المقولة عدم دخول ما هو اعتباري محض بان يكون مركبا من امور متناهية تحتها ولا شك ان جميع المعاني المصدرية ليس اعتباريا بهذا المعنى فلا استناع في دخول بعض المعاني المصدرية التي هي ليست

اعتبارية بهذا المعنى تحت مقولة من المقولات كالفعل والانفعال ح اما على الشق الثاني فظ لانه من البين
ان لبعض مناشي المصادر دخل تحت الفعل والانفعال و اما ثانيا فلان الحاصل بالمصدر لا يلزم
ان يكون امرا ثابتا قار الذات الا ترى ان الحركة القطعية التي هي حاصلة التحرك غير قارة الذات
قوله فيها وليس المراد منه الاثر آه اذ الاثر يكون مغاير الذي الاثر ذاتا و مصداقا بخلاف الحاصل
فانه يكون متحدا مع ذي الحاصل اتحادا ذاتيا لا تغاير بينهما الا بالاعتبار فان صحة الاضافة الى الفاعل
والمفعول في المصدر المعلوم والمجهول معتبرة دون الحاصلين **قوله** وهو ما يعبر عنه بالفارسية
بستايش في الحاشية تفسير للحاصل بالمصدر المعلوم والاكتفاء به لكونه اصلا ولعلك تتفطن مما ذكرنا ان للمصدر
ستة معان انتهى **قوله** فيها والاكتفاء به لكونه اصلا لان الفرع يستنبط من الاصل **قوله** فيها ولعلك تتفطن
مما ذكرنا ان للمصدر ستة معان بيانه اذا احدث الفاعل فعلا يحصل له صفة الايجاد وللمنفعل صفة القبول كل منهما لا يخلو
عن ثلث احتمالات لان الاول لا يخلو اما ان يعتبر معه اضافته الى الفاعل فيسمى بالمصدر المبني للفاعل
ويعبر عنه بصيغة اسم الفاعل مع انضمام الياء المصدرية به كالحامدية او لا فاما ان يعتبر معه صلاحية للاضافة
الى الفاعل فيسمى بالمصدر المعلوم او لا فيسمى بالحاصل بالمصدر المعلوم وقد تفسر بالهيئة الحاصلة بعد قيام المعنى
المصدري بالفاعل و المآل واحد الثاني لا يخلو اما ان يعتبر معه اضافته الى المفعول فيسمى بالمصدر المبني للمفعول
ويعبر عنه بصيغة اسم المفعول مع انضمام الياء المصدرية به كالمحمودية او لا فاما ان يعتبر معه صلاحية
للاضافة الى المفعول فيسمى بالمصدر المجهول او لا فيسمى بالحاصل بالمصدر المجهول وقد تفسر بالهيئة الحاصلة
بعد وقوع المعنى المصدري على المفعول و المآل واحد اذا عرفت هذا فاعلم ان ههنا احتمال آخر في المصدر
وهو ان يكون عبارة عن القدر المشترك بين المصدر المعلوم والمجهول كما ذهب اليه الفاضل عبد الغفور
في حاشيته على شرح الكافية يا باه العقل السليم لانه ليس في معنى المصدر احتمال آخر سوى الاحتمالات
الست المذكورة التي بيناها في الحصر حتى يكون القدر المشترك عبارة عنه فيعبر عن معنى الحمد على تقدير
الاحتمال الاول في الفارسية بستودن زيد مثلا وعلى الثاني بستودن وعلى الثالث بستايش
وعلى الرابع بستوده شدن عمرو مثلا وعلى الخامس بستوده شدن وعلى السادس بستوده شدگي فتم علم

انه قد ذهب بعض المحققين الى ان معنى المصدر المجهول ليس معنى مغايرا للمصدر المعلوم فان الحمد مثلا
صفة حقيقية قائمة بالحامد والنسبة بالوقوع الى المفعول فمحمودية عمرو مثلا ليس الا حامدية زيد فيكون
على هذا المذهب للمصدر خمسة معان وقيل ان الحاصل للمصدر المجهول ليس معنى مغايرا من الحاصل
بالمصدر المعلوم لان الحاصل بالمعلوم النسبتان فمن حيث ان له نسبة الى الفاعل يسمى الحاصل بالمصدر
المعلوم ومن حيث ان له نسبة الى المفعول يسمى الحاصل بالمصدر المجهول على هذا الراى ايضا يكون للمصدر
خمسة معان قوله او المصدر المبني للفاعل معطوف على قوله المعنى المصدري بتقدير المضاف
اى معنى المصدر المبني للفاعل فلا يرد انه لا يصح عطف قوله هذا على ما سبق لا على قوله المصدري لاستلزام
ان يكون المصدر صفة للمعنى وهو كما ترى ولا على قوله المعنى لانه يوجب ارادة المصدر من الحمد
وهو ايضا كما ترى قال في حاشية الحاشية اللام على هذا التقدير للعهد اشارة الى الحامدية الكاملة
وهي حامدية الله تعالى لذاته وعلى كل تقدير الحمد لله يحتمل الانشاء والاخبار والاول اوفق بالحديث
انتهى قوله فيها اللام على هذا التقدير آه حاصله ان اللام في الحمد على تقدير كونه مصدرا مبنيا
للفاعل للعهد اي العهد الخارجي الذي هو عبارة عن ارادة فرد معين ما صدق عليه مدخول اللام
سواء كان واحدا او اثنين او جماعة فيكون اشارة الى ما حمد الله لنفسه دون الجنس والاستغراق
الذين اولهما عبارة عن ارادة نفس حقيقة ما دخل عليه اللام من غير نظر الى ما صدقت عليه من الافراد
وثانيهما عبارة عن ارادة كل فرد فرد مما صدق عليه مدخول اللام لان المتبادر من الحامدية مثلا
ان يكون الحمد قائما به تعالى لانها مبنية للفاعل فيه يكون الفعل قائما بالفاعل ومن البين ان قيام
الحمد به تعالى انما هو في الحمد الذي حمد الله تعالى لنفسه دون حمد غيره له فان فيه الوقوع فان قيل ان
المصدر المعلوم ايضا يقتضي القيام فينبغي ان يكون اللام فيه ايضا للعهد الخارجي قلت هب كذلك
في اللغة لكن المتبادر منه بحسب العرف الوقوع لا القيام والوقوع لا يوجب العهد قيل في وجه التخصيص
انه لو لم يكن اللام في الحمد على تقدير كونه مصدرا مبنيا للفاعل للعهد الخارجي بل للجنس والاستغراق يلزم
ان يكون جنس الحامدية او جميعها له تعالى مع انه ليس كذلك ومن جملتها حامدية زيد لعمرو مثلا فظهر انه تا

اذ قد ذهب بعض المحققين الى ان معنى المصدر المجهول ليس معنى مغايرا للمصدر المعلوم فان الحمد شانه
صفة حقيقية قائمة بالحامد والنسبة بالوقوع الى المفعول فمحمودية عمرو مثلا ليس الا حامدية زيد له
على هذا المذهب للمصدر خمسة معان وقيل ان الحاصل للمصدر المجهول ليس معنى مغايرا من كل
بالمصدر المعلوم لان حاصل المعلوم له نسبتان فمن حيث ان له نسبة الى الفاعل يسمى الحاصل بالمصدر
المعلوم ومن حيث ان له نسبة الى المفعول يسمى الحاصل بالمصدر المجهول على هذا الراي ايضا يكون للمصدر
خمسة معان قوله وا والمصدر المبني للفاعل معطوف على قوله المعنى المصدري بتقدير المضاف
اي معنى المصدر المبني للفاعل فالمراد به الصحيح عطفت قوله هذا على ما سبق لا على قوله المصدري كما توهم
ان يكون المصدر صفة للمعنى وهو كما ترى ولا على قوله المعنى لانه يوجب ارادة المصدر من المصدر
وهو ايضا كما ترى قال في حاشية الحاشية اللام على هذا التقدير للعهد فيكون اشارة الى الحامدية كما هي
وهي حامدية الله تعالى لذاته وعلى كل تقدير الحمد لله يحتمل الانشاء والاخبار والاول وفق بالحديث
انتهى قوله فيها اللام على هذا التقدير آه حاصله ان اللام في الحمد على تقدير كونه مصدرا مبنيا
للفاعل للعهد اي العهد الخارجي الذي هو عبارة عن ارادة فرد معين مما صدق عليه مدخول اللام
سواء كان واحدا او اثنين او جماعة فيكون اشارة الى ما حمد الله لنفسه دون الجنس والاستغراق
الذين اولهما عبارة عن ارادة نفس حقيقة ما دخل عليه اللام من غير نظر الى ما صدقت عليه من الافراد
وثانيهما عبارة عن ارادة كل فرد فرد مما صدق عليه مدخول اللام لان المتبادر من الحامدية مثلا
ان يكون الحمد قائما به تعالى لانها مشتقة من الفاعل اي يكون الفعل قائما بالفاعل ومن البين ان قيام
الحمد به تعالى انما هو في الحمد الذي حمد الله تعالى لنفسه دون حمد غيره له فان فيه الوقوع فان قيل ان
المصدر المعلوم ايضا يقتضي القيام فينبغي ان يكون اللام فيه ايضا للعهد الخارجي قلت هب لكن
في اللغة لكن المتبادر منه بحسب العرف الوقوع لا القيام والوقوع لا يوجب العهد قيل في وجه تجنيس
انه لم لم يكن اللام في الحمد على تقدير كونه مصدرا مبنيا للفاعل للعهد الخارجي بل للجنس كما للاستغراق [illegible]
ان يكون جنس الحامدية او جميعها لله تعالى مع انه ليس كذلك لان من جملتها حامدية زيد لعمرو مثلا [illegible]

لوجوده عز شانه فليس كذلك لان الحمد اللغوي انما يكون من جهة ثبوت صفة الكمال المستحق الى خالقه فيكون جميع المحامد راجعا اليه سبحانه مع ان هذا الوجه يجري في غير المنسوب المبني للفاعل ايضا فلا وجه للتخصيص ينبغي ان يعلم انه لا يناسب ان يقال ان اللام في الحمد للعهد الذهني الذي هو عبارة عن ارادة فرد غير معين مما صدق عليه مدخول اللام لانه يوهم ثبوت فرد من الحمد لله تعالى دون فرد آخر منه مع ان جميع افراد الحمد ثابت له سبحانه قوله فيها على كل تقدير آه حاصله ان الحمد لله على كل تقدير من التقادير الست المذكورة يحتمل الانشاء وهو اوفق بالحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا احصي ثناء عليك كما اثنيت انت على نفسك وجه الاوفقية ظاهر لان معنى الحديث وان اردت وانشأت الالفاظ الدالة على ثنائك لكني لا استطيع ان اثني عليك مثل الثناء الذي اثنيت به على نفسك ولا احصي به فهذا يدل صريحا على ان الحمد الصادر من النبي صلى الله عليه وسلم انما هو على طريق الانشاء دون الاخبار وفي بعض النسخ المنسوبة تقديم لفظ الاخبار على الانشاء وهذا يقال ان حاصل معنى الحديث اني وان اثنيت على نفسك بالاجمال حاكيا عن الثناء الذي اثنيت به على نفسك لكن لا احصي به على سبيل التفصيل وظاهر ان هذا يدل على ان الحمد الصادر من النبي صلى الله عليه وسلم في جنابه تعالى وتقدس انما هو على طريق الاخبار دون الانشاء قوله كان معنى الاخيرين بعينه معنى الاولين لكن من حيث اضافتهما آه اعلم ان لهذا القول تقارير اولها ان معنى الاخيرين مصدرين المبنيين للفاعل والمفعول عين الاولين المذكورين صريحا اي المعنى المصدري ومحصل حال كونهما مضافين الى الفاعل والمفعول وسماه الحامدية والمحمودية لان مآل الحمد لله مثلا سواء اريد منه مصدر معلوم او حاصله آل الى الحامدية والمحمودية واندفع الاشكال انه كيف يمكن ان المصدر المعلوم الذي هو من مقولة الكيف والمصدر المبني للفاعل والمفعول اللذين اولهما من الفعل وثانيهما من مقولة الانفعال واحدا والا يلزم اتحاد المقولات لانا نقول ان المصدر المعلوم بدون الاضافة وان كان من مقولة الكيف لكنه مع اعتبار الاضافة الى المفعول يكون من مقولة الفعل والانفعال فتأمل وثانيها ان معنى المصدر المبني للفاعل

ليرد عليه ان هذا القول الاشتقاق من الجميل بل انما قال ان المحمود مشتق في العرف من الحمد بمعنى الجملة الثنائية
ويستعمل فيما يتعلق به الجملة الثنائية فاذن الفرق بين اشتقاقية المحمود والمقول ظاهر والمقول فيه مشتق من القول
بالمعنى الاول والمحمود العرفي عن الحمد بالمعنى الثاني ثم ان المتبادر من الوصف بالجميل القول ولا شك
ان ما تعلق به القول بالجميل ليس هي الا الالفاظ الثنائية فالقول بعدم تعلق التلفظ اي اصل الالفاظ
الدالة على الثناء محال لا وجه له ومما اجيب عن الايراد من ان مرادهم من قولهم ان صدق المبدأ على شيء
يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر ان تصادق المبدأين يستلزم تصادق
كل من المشتقين على شيء على نهج صدق المشتق الآخر عليه والمحمود يصدق على الشيء باعتبار انه
يقال له الحمد فكذلك يصدق عليه المقول فمعنى قولنا المحمود مقول الشيء الذي يقول له الحمد بان يظهر
صفاته يقول له القول الذي هو عين الحمد الدال على اظهار الصفات فيرجع عند التامل الى اختيار الشق
الثاني المذكور في الجواب السابق ومما قيل في حل الايراد من ان معنى قولنا الحمد قول خاص الحمد قول
بالجميل فمشتقه المقول عليه الجميل وهو يصدق على المحمود البتة وليس مشتقه المقول المطلق ليلزم
من حمله على المحمود الخ فاللازم ليس بباطل والباطل ليس بلازم ففيه ما افاده الى اشياء علما
بواد الله تعالى دار السلام من ان صدق المقيد الخاص على شيء لما يستلزم صدق المطلق عليه بدا ان
يستلزم صدق المقول عليه بالجميل على المحمود صدق المطلق اي المقول على المحمود فالاشكال بحاله
قوله قلت صدق مبدأ على مبدأ آه في الحاشية المنهية الحاصل انه ان اريد بقوله الحمد قول خاص
الاتحاد بحسب المفهوم فهذه المقدمة ممنوعة وان اريد به الاتحاد بحسب الصدق فالمقدمة الثانية
ممنوعة لكن اجرى الكلام في الجواب على الشق الثاني لان الشق الاول بعيد كل البعد انتهى قوله
فيها فهذه المقدمة اي الحمد قول خاص ممنوعة لانه من البين ان ليس بين الحمد والقول اي من اتحاد
بحسب المفهوم لا يخفى عليك انه على هذا يكون قول المحشي ان الشق الاول بعيد كل البعد في غير
موضعه لان مثل هذا الكلام انما يستعمل فيما اذا كان ممكنا لكن يكون بعيدا عند العقل وليس كذلك اذ حكم
الاتحاد بين الحمد والقول الخاص بحسب المفهوم عند الوهم فضلا عند العقل قوله فيها فالمقدمة الثانية

قوله الحمد الخ
قوله فعلى ما

تعالى دار السلام
فان
الشبهة
١٢

لزوم كون المقول هو المحمود فحاصل الجواب ان صدق المبدأ على المبدأ انما يلزم صدق المشتق على المشتق على ما يصدق عليه المشتق الآخر لو كان بين المبدئين ترادف واتحاد في المفهوم كالوجود والحصول
وهو بين الحمد والقول منتف فكيف يستلزم صدق القول على الحمد صدق المقول على المحمود وهذا الجواب
لا بد من ذكره لتنشيط القلوب لشائقين الاول ما اورده جدي واستاذ استاذي كمال الملة والدين
قدس سره بقوله اعلم ان للقول معنيين الاول المعنى المصدري وهو ما يرادف التلفظ والتكلم والثاني
بمعنى المقول وهو نفس المفرد والجملة كالخلق قد يطلق بمعنى المصدر وقد يطلق بمعنى المخلوق كذلك
الحمد قد يطلق بالمعنى المصدري اي التكلم بالجملة الثنائية وقد يطلق على نفس تلك الجملة فان اريد
بهما المعنى الثاني او باحدهما الثاني وبالآخر الاول فليسا مصدرين قابلين لان يكون احدهما او
كلاهما مشتقا منه ومبدأ مع ان التصادق ايضا ممنوع على الثاني فليس منشأ هذا الايراد على هذين
التقديرين وان اريد بهما معناهما المصدري فقوله بمنع الترادف صحيح في الجواب لكن لقائل ان يقول
ويقول ان العموم والخصوص مطلقا بين المبدئين لازم ح فيلزم في مشتقيهما ضرورة لقاء مفهوم
المبدئين بعينه في المشتقين مع زيادة مفهوم الصيغة ولا خفاء في ان زيادة مفهوم المشتق لا يأبى تصادق
لاحتوائه فيهما مفهوم المبدئين يوجب التصادق للعموم المطلق بينهما كما مر كيف ولما ثبت ان احد
المبدئين محمول على الآخر للعموم المطلق فالموصوف بالاخص موصوف بالاعم وكذلك مفهوم المشتق
ككما تعلق بالاخص تعلق بالاعم فالاشكال لازم فلا بد من تقرير آخر للجواب انتهى والثاني انه لا بد
في ان حمل القول على الحمد حمل المواطاة وقد صرح المحشي في مواضع كثيرة ان حمل المصدر بالمواطاة
على شيء انما يكون بالنسبة الى افراده حصصه فيكون الحمد حصة القول فيلزم منه ان يكون القول
جزءا للحمد اذ الحصة عبارة عن الكلي مع التقييد فلا بد ان يكون الكلي جزءا لها البتة فعلى هذا كل ما
يتعلق به الحمد الذي هو الكل يتعلق به القول الذي هو جزء للحمد وما يتعلق به الحمد هو المحمود وما يتعلق به
القول هو المقول فيكون المقول هو المحمود والجواب ان تعلق الاخص والكل بشيء لا يستلزم
تعلق الاعم او الجزء به كيف والعموم والجزئية لا يوجبان الا امتناع انفكاك الاعم والجزء عن الاخص

والکل فی الوجود لاتحاد الاعم والجزء مع الاخص والکل فی جمیع الاحکام فیجوز ان یکون منشأ تعلق الکل اوالاخص لشیٔ خصوصیتما ہی بما لم یوجد فی الاعم والجزء کیف لیصح تعلقہما بما یتعلق بہ الاخص والکل وقد یجاب عن البحث الثانی بان ہذہ المسئلۃ المذکورۃ ای حمل المصدر بالمواطاۃ انما یکون بالنسبۃ الی افراد معینۃ مختصۃ بالوجود وما یرادف لا فی سائر المصادر والثالث انہ صرح المحشی فی حاشیۃ التفتازانی علی شرح العوامل ان عروض الشیٔ للشیٔ یستلزم عروضہ للمشتق منہ وعروض مبدأ الاشتقاق لا یستلزم حمل مشتقہ علیہ فیلزم منہ بالمقدمۃ الاولی ان یکون القول الذی ہو عارض للحمد عارض للمحمود الذی ہو مشتق من الحمد وہذا ایضا یستلزم ان یحمل القول الذی ہو مشتق من القول علی المحمود بالمقدمۃ الثانیۃ فیکون القول بہ المحمود ویجاب عنہ لا بان الذی صرح بہ المحشی من ان عروض الشیٔ للشیٔ یستلزم عروضہ للمشتق منہ انما ہو مجرد دعوی من غیر برہان مع انہ ینتقض بالسرعۃ فانہا عارضۃ للحرکۃ مع انہا لیست بعارضۃ للمتحرک لان البحث مبنی علی رأی المحشی بل بان مراد المحشی بہذا المصرح استلزام عروض الشیٔ للشیٔ عروضہ لمفہوم المشتق منہ ومن ثم غایۃ ما یلزم من المقدمتین المذکورتین صدق القول علی مفہوم المحمود ولا استحالۃ فیہ انما الاستحالۃ فی صدقہ علی مصداق المحمود وہو لا یلزم من المقدمتین وبالجملۃ واللازم لیس بمستحیل والمستحیل غیر لازم قولہ کما ان صدق المشتق علی المشتق لا یستلزم صدق المبدأ علی المبدأ الا تری انہ یقع الضاحک کاتب ولا یقع ان یقع الضحک کتابۃ قولہ ثم المحمود بہ ما یحمد بہ من اسناد وصف حسن اہ اعلم انہ لما کان المحمود بہ فی اللغۃ عبارۃ عما یحمد بہ المحمود وظاہر ان ہذا لا یکون الا بوصف حسن مستند الی المحمود اتفق القوم والمحشی علی انہ عبارۃ عن وصف حسن مستند الی المحمود والمحمود علیہ عبارۃ عما یحمد علیہ المحمود ای ما یترتب علیہ الحمد اتفق القوم علی ان المراد منہ الباعث علی الحمد لان الحمد انما یترتب علیہ نفس ہو بالباعث علی الحمد والمحشی عدل عنہ الی انہ عبارۃ عن وصف حسن یتصف بہ المحمود فی الواقع سواء کان حقیقۃ او ادعاء مع قطع النظر عن اسنادنا ایاہ الی المحمود لان المتبادر من لفظ علی الواقعۃ فی قولہم ما یترتب علیہ الحمد التعلق القریب من لفظ الترتب المذکور والترتب القریب لا ریب فی ان المتعلق والمترتب علیہ القریب للحمد انما ہو الذی یتصف بہ المحمود ویحکی عنہ لا الباعث وہذا حاصل ما قال المحشی فی حاشیۃ المنیۃ بالتفصیل الکامل

الثالث وهو المذهب الثالث الذي سينبه المحشي من كون المحمود عليه فقط اختياريا لانه اذ ثبت التغاير
الذاتي بين المحمود عليه وبه فكيف يمكن الافتراق بينهما بان يكون احدهما فقط اختياريا دون الآخر قوله
فيها الا ان يكون المراد ما يقع محمودا عليه في الكلام حاصله انه لو اريد من المحمود عليه في المذهب الثالث
ما يكون محمودا عليه في الكلام وهو ان يكون الوصف الحسن للمحمود في الكلام مدخول كلمة على او لام التعليل
ونحوهما لا يبطل المذهب الثالث اذ البطلان انما كان من جهة اتحاد المحمود عليه مع المحمود به وهو انما يتحقق اذا
كان عبارة عن مجرد وصف حسن يتصف به المحمود لا اذا كان عبارة عن وصف حسن يكون مدخولا لكلمة
على ونحوها اذ من البين انه لا دخل في الاتحاد ولكون المحمود عليه مدخول كلمة على ونحوها فيجوز ان يكون المحمود
عليه حينئذ فقط اختياريا دون المحمود به وفيه ما فيه ما قيل في توجيه قول المحشي من ان المحمود عليه الكلامي
قد يكون غير ما يحكى عنه بالمحمود به كقولهم حمدت الله على انعامه او لانعامه فالمحمود به في هذا القول هو اسناد الحمد
الى الله تعالى والمحكي عنه هو اتصافه تعالى بالمحمود به والمحمود عليه هو الانعام وهو مغاير بالذات من
افعال الاختيارية فلا يخفى ما فيه على المتوقد المستقيم قوله فيها وان فسر المحمود عليه الخ اعلم انه قد فسر
المحمود عليه بما يقع الحمد بازائه سواء كان باعثا او لا وهذا التفسير عين التفسير الذي اختاره المحشي من انه
الذي يتصف به المحمود فلا يرد انه ما الوجه في ترك المحشي هذا التفسير دون التفسيرين الآخرين ووجه العينية
تذكر فان ما يقع الحمد بازائه لا يخلو اما ان يكون هو الباعث كان يعطي زيد عمرو دراهم فحمد عمرو لزيد بانه
معطي دراهم او غيره كما اذا حمد عمرو في هذه الصورة بانه شجاع وعلى كل من التقديرين يكون ما يقع الحمد
بازائه الوصف الجميل الذي ذكره الحامد ويتصف به المحمود فتامل قوله فيها يمكن ان يكون الخ
الباعث على الحمد الذي هو محمود عليه عند القوم قد يكون غير المحمود به فيجوز ان يكون اختياريا دون المحمود
به وكذا العكس قوله فيها لكن يابى عنه اي عن تفسير المحمود عليه بالباعث على الحمد وحده الا ما قد عرفت
والظاهر ان الباعث على الحمد بالاحالة المرجح فحقه ان يعبر عنه بالمحمود له لا بالمحمود عليه فتفسيره بالباعث
على الحمد بعيد عن مفهومه قوله فلا فرق بينهما في الحقيقة الا بحسب الحكاية والمحكي عنه حاصله ان لا فرق بين
المحمود به والمحمود عليه بحسب الحقيقة والذات اصلا اذ كل منهما عبارة عن الوصف الحسن كما عرفت

فما يصلح لان يعد بها يصلح للآخر وانما الفرق بينهما بحسب الاعتبار فان المحمود به مرتبة الحكاية والمحمود عليه مرتبة المحكي عنه اذ اسناد الوصف الحسن الى المحمود الذي هو معتبر في المحمود به في الحال انما يمكن اذا كان ذلك الوصف حاكيا عن ذلك الوصف الذي يتصف به المحمود في نفس الامر مع قطع النظر عن اسنادنا اياه اليه فيكون الوصف اذا اعتبر كونه محمودا عليه يكون محكيا عنه واذا اعتبر كونه محمودا به يكون حكاية ولا مضايقة في ان يكون الشيء حاكيا عن نفسه اذا اعتبر معه جهتان ولما يرد اشكالان اولهما ان حكم المحشي بالفرق بين المحمود عليه والمحمود به بالحكاية والمحكي عنه مطلقا غير صحيح لانه من البين ان قولنا الحمد لله اذا كان انشاء اين الحكاية والمحكي عنه فيه وثانيهما ان قول المحشي ههنا يصرح بان الفرق بين الحكاية والمحكي عنه بحسب الاعتبار دون الذات مع انهم ومنهم المحشي مصرحون في مواضع عديدة بالتغاير الذاتي بينهما اذ النسبة معتبرة في الحكاية لانها عبارة عن مفهوم القضية وهي مركبة من الطرفين والنسبة دون المحكي عنه اذ هو عبارة عن مصداق القضية التي لا اعتبار فيه للنسبة قط ودفعهما المحشي في الحاشية المنهية بقوله هذا يشمل الاخبار والانشاء لان الاوصاف بعد الحكم اخبار كما ان الاخبار قبل الحكم كانت اوصافا انتهى حاصله ان الفرق بين المحمود عليه وبه بالحكاية والمحكي عنه في قولنا الحمد لله تحقق على كل تقدير سواء كان جملة انشائية او خبرية لان الاوصاف الجميلة التي يتصف بها المحمود تصير اخبارا واسنادا بعد اعتبار الحكم والاسناد الى المحمود به فتصير في هذه المرتبة التي هي مرتبة الحكاية والحكم محمودة بها كما ان الاخبار قبل اعتبار الحكم اي الاسناد الى المحمود اوصاف فتصير في هذه المرتبة التي هي مرتبة المحكي عنها محمودة عليها وبالجملة ان ليس المراد بالحكاية والمحكي عنه ما يكونان في القضية يعني بحسب اعتبار النسبة بل المراد بهما ما يكونان باعتبار نفس الاوصاف مع قطع النظر عن اعتبار النسبة فاندفع الاشكال الاول بانه ما اردتم بقولكم ان في الانشاء اين الحكاية والمحكي عنه ان اردتم بهما ما يكونان في القضية فمسلم لكنه ليس مرادنا وان اردتم به ما يكون في الاوصاف فعدم تحققهما في الانشاء ممنوع اذ لو اعتبر في الوصف اسناده الى الموصوف يكون مرتبة الحكاية واذا اعتبر الصفات الموصوفة به يكون مرتبة المحكي عنه وتقرير دفع الاشكال الثاني ظاهر فان مرادهم بالحكاية والمحكي عنه

حيث ما صرحوا بالتغاير الذاتي بينهما ما يكون في القضايا ومراد المحشي من تصريحه بالتغاير الاعتباري
ما يكون بحسب الاوصاف فحصل التوفيق بين التصريحين قوله الا ان الفرق آه حاصله انه لا
فرق بين المحمود عليه وبه الا بحسب الحكاية والمحكي عنه دون الذات في وقت من الاوقات الا وقت اتخاذ
احدهما اختياريا دون الآخر فيكون ح بينهما تغاير بالذات وهذا على تقدير ان يقدر ان الاستثناء
استثناء متصل من قوله فلا فرق بينهما ويجوز ان يكون من قوله فما يصلح لاحدهما والمآل واحد
واما على تقدير القول بان هذا الاستثناء استثناء منقطع من قوله فلا فرق بينهما آه يكون حاصله
ان الفرق بين المحمود عليه وبه انما هو بحسب الحكاية والمحكي عنه الا ان الفرق بينهما بان تفسير المحمود عليه
بالباعث على الحمد فيه لا يلزم ان يكون الفرق بينهما بحسب الحكاية والمحكي عنه اذ يجوز على هذا ان يكون
بينهما بوجه آخر بان يكون احدهما اختياريا دون الآخر ويجوز ان يكون استثناء من قوله فما يصلح
لاحدهما والمرجع واحد كما لا يخفى على المتأمل ولما لم يكن كل من التوجيهين للاستثناء خاليا من خلل
اشار اليه المحشي بلفظ الا المستعمل للضعف تنبيها على ان التوجيهين ضعيفان اما الاول فلانه اذا كان
بين المحمود عليه وبه اتحاد بحسب الذات فكيف يمكن اتخاذ اختيارية احدهما دون الآخر واما الثاني
فلان تفسير المحمود عليه بالباعث على الحمد تفسير فاسد عند المحشي فكيف يبتني عليه عدم لزوم الفرق بينهما
بحسب الحكاية والمحكي عنه اذ فساد المبني عليه يستلزم فساد ما يبتني عليه قيل يعني كلام المحشي انه لا فرق
بين المحمود عليه وبه بحسب الذات بل بحسب الاعتبار اي الحكاية والمحكي الا اذا اتخذ احدهما اي المحمود
عليه الكلام مثلا اختياريا دون الآخر فيكون التغاير بينهما بالذات اذ المحمود عليه على هذا التقدير غير
متحد مع المحمود به فتأمل قال الشارح على جهة التعظيم آه فسر المحشي لفظ الجهة اي على وجه التعظيم الظاهر
والباطني يعني يكون علة الحمد التعظيم الظاهري والباطني فالاضافة في قول الشارح اضافة بيانية
وانما فسر الجهة بالوجه لانه لو فسرت بالعزم والطريق كما فسرها الفاضل اليزدي يلزم ان يدخل
في الحمد اذ يصدق عليها انها وصف الجميل على طريق التعظيم الظاهري والباطني وعلى عزمهما
ما الدليل على ارادة التعظيم الظاهري والباطني من قول الشارح التعظيم والتحميل قلت ان التعظيم التحية

لما كانا مترادفين فعطف احدهما على الآخر يدل على ارادة الفرد الكامل من التعظيم وهو ان يكون التعظيم
فيه ظاهرا وباطنا والاحسن ان يقال ان حمل الكلام على التاسيس لما كان اولى من التاكيد عندهم
لابد ان يراد من الاول الظاهري لانه المتبادر منه ومن الثاني الباطني لانه الثاني آخرا وانما
قدم الش لفظ التعظيم على التبجيل ولم يعكس رعاية للسجع **قوله** فيخرج السخرية لانها وان تحقق فيها
التعظيم الظاهري لكنه لما لم يتحقق فيها التعظيم الباطني الذي هو جزء لعلة الحمد لانه من البين ان
تعمد المستهزئين من الاستهزاء والسخرية مجرد الاستهزاء لا التعظيم الباطني تخرج من الحمد لان انتفاء
جزء العلة يستلزم انتفاء العلة وانتفاؤها يستلزم انتفاء المعلول **قوله** ولا يخرج مدائح الشعراء
المراد بها ههنا مسامحة والا اخراج المدائح من الحمد ضروري عند الشارح كيف والمدح عنده
غير الحمد **قوله** لتحقق التعظيم الظاهري والباطني لان الشعراء انما يمدحون المحبوب مثلا من جهة
اعتقادهم التعظيمين في حقه وان لم يتحقق اعتقادهم على حسب ظواهر معاني ما وصفوا به بناء على ان
القضايا الشعرية ليس فيها تصديق واعتقاد على حسب ما يفهم من الفاظهم بل تخييل صرف وتصوير
بحت ويرد عليه الا ان دخول القضايا الشعرية في الحمد يخالف بما قاله السيد قدس سره في حاشيته
على شرح المطالع من انه اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد والواقع او خالفه افعال الجوارح كان سخرية
واستهزاء لا حمدا الا ان مراده قدس سره انه اذا عرى عن مطابقة الاعتقاد بانه محمود كان سخرية ومن المعلوم
ان القضايا الشعرية ليس فيها تعرية عن هذه المطابقة لان الشعراء يعتقدون تعظيم المحبوب بل لان
انه يخالف مذهب الش من انه لا بد ان يكون الوصف الجميل في الحمد اختياريا للمحمود ومن البين ان
اكثر الاوصاف التي يورد بها الشعراء في اشعارهم ليس اختياريا للمحبوب المحمود فتامل قال الش
او بالجميل فيه ان قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا يقتضي كون المحمود بالجميل الغير الاختياري
ولان المقام لا شعور له ولا ارادة حتى يصدر عنه الافعال الاختيارية على انه يلزم ان لا يصح
اطلاق الحمد على ثنائه تع لنفسه لانه لا اختيار له تع في اصل الصفات عنه الا ان يقال ان المراد
في الآية الكريمة الممدوح مجازا واطلاق الحمد على ثنائه تع لنفسه ايضا مجاز وقيل في الجواب

من العلاوة ان المراد بالاختياري ما وقع من المختار في افعاله وان لم يكن الصفات المأخوذة في الحمد
مخصوصة بما صادرة عنه باختيار قوله حمل الجميل آه اعلم ان الشارح بعد ما اطلق الجميل في تعريف الحمد
اقتداء لصاحب الكشاف وغيره صرح اتباعا لما عليه المحققون من اختصاص الجميل بالاختياري
ان المراد بالجميل المذكور في تعريف الحمد الجميل الاختياري وعلله بان الجميل صفة للفعل الذي يكون
اختياريا فقيل في بيانه لدفع ما يرد عليه من ان القياس المذكور لا ينتج الا ان الجميل صفة للاختياري
وهو غير مطلوب اذ المطلوب ان الجميل اختياري ان هذا القياس قياس المساوات فيروج
مع انضمام المقدمة الاجنبية وهي ان صفة الاختياري اختيارية الى القياسين منتجا الى المطلوب
اولهما القياس المذكور المنتج للنتيجة المذكورة وثانيهما ان يجعل تلك النتيجة صغرى والمقدمة الاجنبية
المذكورة كبرى بان يقال الجميل صفة الاختياري وصفة الاختياري اختيارية ينتج ان الجميل
اختياري وهذا هو المطلوب لما يتجه على الدفع المذكور وجوه منها انا لا نسلم صغرى القياس
الاول لم لا يجوز ان يكون الجميل صفة لشيء ومنها انا نمنع كبرى القياس لان الفعل قد يكون اضطراريا
كحركة المرتعش وان اريد منها الجزئية فلا ينتج لاشتراط كون كبرى الشكل الاول كليا ومنها انا نمنع
المقدمة الاجنبية ان اريد منها الكلية لانه من البين انه قد يكون صفة الاختياري غير اختياري كالاثر
ان حسن الصلوة التي هي اختيارية غير اختياري مع كونها صفة للاختياري وان اريد منها الجزئية
لم يتحقق شرط انتاج قياس المساواة اذ من شرائطها كون المقدمة الاجنبية كلية عدل عنه المحشي
الى تقرير كلام الشارح بنمط آخر بحيث يندفع منه الايراد المذكور وهو ان المراد بالجميل الفعل الجميل
والفعل قد يكون اختياريا فينتج ان المراد بالجميل ما يكون اختياريا اما الصغرى فلانه لما كان الجميل
صفة للفعل يكون المراد من الجميل الفعل الجميل واما الكبرى فلان الفعل لا يطلق في العرف الا على اختياري
وان كان بحسب اللغة يعمه وغير الاختياري ولذا لا يقال في العرف لحركة المرتعش دست ميلرزاند بل يقال
دست مى لرزد وما اشار الشارح الى الصغرى بقوله لانه صفة للفعل والى الكبرى بقوله وهو بالاختيار
قوله فانه لا يقال لصباحة الخد اى ضيائه ورشاقة القد آه في بعض الحواشي الرشق تير انداختن

المعاني الموسا جمله بيرذي

اي لطيف
مثل تير عبد السلام

لضرنضير والمراد منه استواء القامة على الترشيح والتخييل لان الاستواء ملايم للسهو كالضياء للصبح اوقول
لاحاجة الى هذا التكلف فانه قد صرح فى القاموس ان الرشيق رجل حسن القد قال الشارح كذا ذكره
المص فى حاشية الكشاف اعلم ان كذا على معناه الاصلى وهو تشبيه شيء لشيء مشار اليه وليس الكناية
اذ لا يقبل الكناية ح والمحشي لما اراد ان يبين ان كذا على معناه الاصلى او بان التنبيه عليه اذ هي لا تدل
الا اذا كان على المعنى الاصلى دون الكناية فالحاصل انه حمل المص الجميل الواقع من صاحب الكشاف فى
تعريف الحمد تشبيها متمانلا لما ذكره الشارح فالتشبيه ح انما هو فى مجرد القول لاختيارية الجميل عند
بهذا التعليل وان وقع الجميل فى كلام الشر محمودا به وفى الكشاف محمودا عليه فلا يرد انه ان اريد الجميل
الواقع فى كلام الشر المحمود به فيخالف لما ذكره المص فى حاشية الكشاف لان الجميل وقع فيه محمودا عليه لانه
قد عرف صاحب الكشاف الحمد بالثناء والنداء على الجميل وظاهر ان الجميل وقع ح مدخول الكلمة على وايضا
كذلك يكون محمودا عليه فالجميل ح محمود عليه فلا يصح التشبيه وان اريد المحمود عليه فلا يكون ح فرق
بين المذهب الاول وبين المذهب الثالث الذى سيورده الشارح بقوله الحمد يعم الاختيارى وغيره
الا انه يجب ان يكون المحمود عليه اختياريا بخلاف الممدوح عليه لانه اعم قوله لا يخفى ما فيه فانه وان لم
يتوجه على هذا التقرير الايرادان الاخيران من جملة الايرادات الواقعة على تقرير غير المحشي لكلام الشر
كما لا يخفى على من له ادنى تامل لكن يرد عليه الايراد الاول البتة من انا لا نسلم ان الجميل صفة للفعل
لم لا يجوز ان يكون الجميل صفة لشيء قوله لكن المقام خطابى اى ظنى مؤلف من مقدمات مظنونة هذا
جواب لقوله ولا يخفى ما فيه حاصله انه ما قصد الشر من قوله لانه صفة للفعل الاستدلال بل تصحيح وتوجيه
عبارة تعريف الحمد بحيث يطابق لما عليه المحققون من اختصاص الحمد بالجميل الاختيارى فيكفيه الاحتمال
الصحيح المظنون من ان الجميل صفة للفعل فالمنع عليه فى غير موضع قوله الاحتمالات العقلية نظرا
الى اعتبار كون المحمود به والمحمود عليه والممدوح به والممدوح عليه اختياريا ولا اختياريا كثيرة يرتقى الى ستة عشر
احتمالات ثمانية منها احادية حاصلة من كون المحمود به والمحمود عليه او الممدوح به والممدوح عليه
فقط اختياريا او غير اختيارى واثنا عشر منها ثنائية اربعة منها يحصل من جنس مع احد هو كون المحمود

مع المحمود عليه او الممدوح به مع الممدوح عليه اختياريا او غير اختياري وثمانية منها تحصل من ضرب
جنسين مختلفين وهو كون المحمود به والممدوح به او المحمود عليه والممدوح عليه او المحمود به والممدوح
عليه او الممدوح به والمحمود عليه اختياريا او غير اختياري وثمانية ثلاثية وهو كون المحمود به والممدوح به
والممدوح عليه معا او المحمود به والممدوح به والمحمود عليه معا او المحمود به والمحمود عليه والممدوح عليه معا
او الممدوح به والممدوح عليه والمحمود عليه معا اختياريا او غير اختياري وثنتين رباعيتين وهو كون المحمود به
والمحمود عليه والممدوح به والممدوح عليه معا اختياريا او غير اختياري ثم اعلم ان احتمال اختيارية واحد من
المحمود به والمحمود عليه دون الآخر وكذا الممدوح به والممدوح عليه لا يتصور الا على تقدير تفسير المحمود عليه والممدوح
عليه بالباعث على الحمد والمدح دون تفسير المحشي اذ هما على هذا يكونان متحدين فلا يمكن اختيارية احدهما
قوله الاول بان يكون المحمود به فقط اختياريا اي لا يكون الممدوح به اختياريا فاما المحمود عليه فهو اما
مسكوت عنه او داخل في المحمود به بناء على اتحادهما فاندفع ما قد يظن من ان تخصيص المحشي في الحاشية
المنهية السابقة بابطال القول الثالث على تقدير الاتحاد الذاتي بين المحمود به وعليه مما لا وجه له اذ
على هذا يبطل القول الاول ايضا لانه ليس مراد المحشي من قوله فقط اخراج المحمود عليه يعني لا يكون المحمود عليه
اختياريا بل المراد منه اخراج الممدوح به **قوله** والثاني بان يكون المحمود به والممدوح به اختياريين واما المحمود
عليه والممدوح عليه فهما اما مسكوتان عنهما او داخلان في المحمود به والممدوح به بناء على الاتحاد الذاتي
بينهما **قوله** والثالث ان يكون المحمود عليه فقط قد مر ما له وما عليه فتذكره **قوله** والمحشي اي السيد
المحقق اختار الاول وهو ان يكون المحمود به فقط اختياريا حيث حكم على الجميل الذي جعله في تعريف
الحمد محمودا به بان المراد منه الاختياري ثم لما كان حاصل ما تمسك به على اختياره وهو كون المحمود به
اختياريا من قوله فقال الخ ان ثناء اهل اللسان اللؤلؤ على الصفاء والذي هو غير اختياري لها
بمدحت اللؤلؤ على صفائها دون حمدتها دليل على انه لا بد ان يكون المحمود به اختياريا دون الممدوح
به والا لصح حمدت اللؤلؤ على صفائها ايضا كما يصح مدحتها ورد عليه ان التمسك انما هو بالنظر الى الصفاء
وهو ممدوح عليه لانه مدخول كلمة على فغاية ما لزم منه ان لا بد ان يكون المحمود عليه اختياريا دون الممدوح عليه

عليه الا ما اختاره اشار المحشي بقوله ولوجه آه الى دفع لبطن لقين ولها ما ادى اليه بقوله ان الممدوح
به آه حاصله انا لانسلم ان التمسک بالنظر الى الصفاء انما التمسک بالنظر الى مجرد قول القائل
مدحت اللولوء وانما اورد على صفائها من جهة انه من تتمة المثل الدائر على السنتهم فيكون الممدوح
به في المثال المذكور صريح كون اللولوء ممدوحا به لصدق تعريفه عليه اذ من البين انه وصف حسن
مستند الى اللولوء الممدوحة وفيه نظر دقيق اورده عمي قدوة المحققين المتاخرين بان هذا انما
يتم لو كان قوله مدحت اللولوء مدحا حتى يثبت كون اللولوء ممدوحا على صفائها ولم يثبت
بقوله المذكور بل الثابت بان كون اللولوء صفاء ممدوح وكونه ممدوحا بالصفاء لم يثبت مدحته
نعم لو ثبت من اللغة مدحت اللولوء بمدحها على صفائها لثبت كون اللولوء ممدوحا على صفائها
ولم يثبت بعد انتهى وما اجيب عنه من ان كون مدحت اللولوء مدحا بديهي ومن منع فقد منع
امرا ضروريا فلا يخفى ما فيه من المجازفة لان حاصل ما قال المحقق ان المتبادر من قول القائل
مدحت اللولوء على صفائها انه يمدح اللولوء على صفائها فلا يكون الممدوح به الا الصفاء لانه
ما اسند اليها الا هو لا كون اللولوء ممدوحا وانما يكون كک لو ثبت بحسب اللغة اطلاق مدحت
اللولوء بمدحها على صفائها ولم يثبت بعد وبالجملة ان المحقق لا ينكر كون اللولوء ممدوحا به مطلقا
وانما ينكره في المثال المذكور بحسب التبادر وتاتيهما ما بينه بقوله والضافيه اسناد الصفاء الخ حاصله
ان دخول كلمة على على الصفاء لا يمنع كونه ممدوحا به كما فهمه المورد اذ الممدوح به عندهم عبارة عن
وصف حسن مستند الى الممدوح سواء كان مدخول كلمة على او نحوها فيكون الصفاء ح ممدوحا به البتة
اذ هو وصف حسن مستند الى اللولوء وان اختلج في صدرک ان قول المحشي هذا يدل على ان
الممدوح به اسناد الصفاء وهو مخالف لتحقيق المحشي الذي سبق ذكره من انه عبارة عن الوصف
الحسن المستند الى الممدوح فادفعه بان فيه اضافة الصفة الى الموصوف والاسناد بمعنى المسند
فيكون الحاصل ان الصفاء المسند الى الممدوح ممدوح به قوله سواء كان المثال آه اشارة
الى دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان كون اللولوء ممدوحا ممدوحا به انما يصح اذا كان مدحت اللولوء

الا الشائیۃ دون ما اذا کان جملۃ خبریۃ فان کون اللولو ممدوحا ہو معنی قولنا مدحت اللولو
الذی ہو خبر فکیف یکون ممدوحا بہ لانہ لابدان یکون غیر الخبر وحاصل المدح مع کون اللولو
ممدوحا معنے قولنا مدحت اللولو فیکون غیر الخبر قطعا **قولہ** بل کلما یقع فی الکلام الخ
بل ہٰۃ للترقی یعنی انہ لاتخصیص لکون الممدوح علیہ ممدوحا بہ بعوارض علی صفاتہا بل یجری مطلقا
فان کل وصف یقع ممدوحا علیہ فی الکلام یقع ممدوحا بہ لو اعتبر اسنادہ الی الممدوح فی الحاشیۃ
النسبیۃ فلا تلازم بینہما بحسب الوقوع فی الکلام بل عموم مطلق وان کان بینہما ملازمۃ بحسب الوقوع
فی نفس الامر علی تقدیر عدم اخذ الاختیاریۃ فی احدہما انتہی **قولہ** فیہما عموم مطلق فکلما یکون
ممدوحا علیہ فی الکلام یکون ممدوحا بہ بل العکس اما الاول فبان الممدوح علیہ الکلامی عبارۃ عما یکون الوصف
الحسن فی المدح مدخول کلمۃ علی ونحوہا فہو اذا اعتبر اسنادہ الی الممدوح یکون ممدوحا بہ لانہ عبارۃ
عن اسناد الوصف الحسن سواء کان مدخول کلمۃ علی ولا الی الممدوح واما الثانی فلجواز ان یورد فی
المدح وصف حسن لا یکون مدخولا لکلمۃ علی ونحوہا فہو یکون ممدوحا بہ لاعتبار اسنادہ الی الممدوح
لا ممدوحا علیہ فی الکلام لعدم وقوعہ تحت کلمۃ علی ونحوہا **قولہ** فیہما وان کان بینہما ای بین الممدوح
علیہ الکلامی والممدوح بہ ملازمۃ ای بمعنی التلازم بینہما فی نفس الامر اذ لا یخلو اما ان یکون الوصف
الحسن مستند الی الممدوح فی الکلام مدخولا لکلمۃ علی او نحوہا اولا علی الاول یکون ذلک الوصف
ممدوحا بہ وممدوحا علیہ فی الکلام ایضا وعلی الثانی وان لم یتحقق الممدوح علیہ الکلامی بالفعل
لکن لو اورد علیہ کلمۃ علی ونحوہا یکون ذلک الوصف ممدوحا علیہ فی الکلام البتۃ فعلی کل
من التقدیرین کلما وجد احدہما یصح ان یوجد الآخر وقس علی ہذا حال المحمود علیہ الکلامی
وبہ **قولہ** فیہما علی تقدیر عدم اخذ الاختیاریۃ فی احدہما ای الممدوح علیہ الکلامی فقط
او الممدوح بہ فقط بل علی تقدیر اخذ کل منہما اختیاریا او غیر اختیاری کما ہو المذہب الثانی
قولہ وکذا حال المحمود علیہ وبہ فکلما یکون محمودا علیہ فی الکلام یکون محمودا بہ باسنادہ الی
المحمود بدون العکس لجواز ان یورد وصف حسن ینسب الی المحمود من دون ان یورد علیہا

كلمة على اونحوها قال الشارح وقيل المدح ايضا مخصوص بالاختياري قائله صاحب الكشاف والفائق حيث وقع فى الكشاف ان الحمد والمدح اخوان وفى الفائق ان الحمد هو المدح والوصف بالجميل ويمكن ان يوجه كلامهما من جانب القائلين بخصوص الحمد من المدح بان يحمل الاخوة الواقعة فى الكشاف على التناسب فى الاشتقاق الكبير وهو التناسب فى الحروف دون الترتيب وذلك ان بين الحمد والمدح تناسبا بين الحروف البتة لان فيها واحدة وهى الحاء والدال المثلثان والميم انما الفرق بينهما فى الترتيب وبان تفسير الحمد بالمدح الذى وقع من صاحب الفائق لتفسير الخاص بالعام قال الشارح وشال اللؤلؤ مصنوع جواب سوال مقدر تقرير السوال انه كيف يكون المدح مخصوصا بالاختيار مع ان قولهم مدحت اللؤلؤ على صفائها يدل على خلافه اذ من البين ان الصفاء ليس فى اختيار اللؤلؤ والمدح وحه تقرير الدفع مستغن عن الشرح قوله ولا يقال حمدتها اى حمدت اللؤلؤ بدون ذكر المحمود عليه الذى هو الصفاء ولا يقال حمدتها على صفائها لعدم تحقق ما هو شرط للحمد من كون المحمود عليه اختياريا للمحمود اذ الصفاء الذى هو المحمود عليه ليس باختيار اللؤلؤ والمحمودة فى النهاية هذا اذا كان المراد بالمحمود عليه ما يقع محمودا عليه فى الكلام الا يصح حمدتها كما لا يصح حمدتها على صفائها ضرورة انه لا بد فى الحمد ما هو محمود عليه فى الواقع وهو على القول باختياريته لا يكون فى اللؤلؤ انتهى قوله فيها هذا المشار اليه قوله لا يقال حمدتها على صفائها قوله الدلالة الاولى آه فهنا دعوان احدهما كون الدلالة الاولى اعم مطلقا من الدلالة الثانية بحسب التحقق ففى كل موضع يتحقق فيه الدلالة الثانية يتحقق فيه الدلالة الاولى من غير عكس وثانيهما انه لا عموم بينهما بحسب الصدق اى الحمل اصلا لا مطلقا ولا من وجه اما الاولى فلما افاده جدى وستاذ استاذى كمال المحققين المتاخرين اخوند اعظم ان الدلالة بالمعنى الاول عبارة عن الدلالة على وسيلة توصل تلك الوسيلة الى المطلوب وبالمعنى الثانى عبارة عن نفس الدلالة الموصلة ولا شك ان الدلالة لا بد لها من مدلول وهو الامر الذى بالدلالة عليه يتم المطلوب فحصل المعنى الثانى الدلالة على امر توصل تلك الدلالة الى المطلوب فهنا ايضا لا بد من وسيلة

فكون الوصول الى المطلوب من صفات نفس الدلالة ولوازمها وانما جعل الوسيلة وسيلة مع ان
الدلالة هي الكافلة للمطلوب لما ان دلالتها لا تتم الا بها فالمراد بالوسيلة في المعنى الاول اعم
بحيث يشتمل هذا النوع من الوسيلة وغيره فح تم العموم المطلق ولا حاجة الى التوجيهات
الركيكة الباردة انتهى تلخيصه ان الهداية بالمعنى الثاني الذي هي عبارة عن الدلالة على ما يوصل
وفسر بالايصال التي يوصل نفسها الى المطلوب مقيدة والهداية بالمعنى الاول التي هي عبارة
عن الدلالة على ما يوصل الى المطلوب سواء كانت موصلة او لا مطلقة والمقيد يكون اخص
من المطلق فالهداية بالمعنى الثاني يكون اخص مم بالمعنى الاول اعم ثم لما كان للمتوهم ان
يتوهم ان الايصال لما كان من لوازم الدلالة المعتبرة في الهداية بالمعنى الثاني فكيف
يمكن اعتبار الوسيلة فيها لان اعتبارها انما هي لاجل ان يحصل الايصال لا لاجل هذا الا
المجعولية الذاتية اجاب عنه بقوله وانما جعل الوسيلة آه حاصله ان اعتبار الوسيلة ليس
من اجل ما ذكرتم ليستلزم المجعولية الذاتية بل من حيث انها متممة لملزومية الدلالة للايصال
بمعنى ان ملزوميتها له لا تتم الا مع اعتبار كون الوسيلة قيدا لها ثم اعلم ان آه اشكالات
منها ما اورده عمي قدوة المحققين المتاخرين انه لا بد ان يحمل التعريفات على ما هو المتبادر سيما
اذا لم يكن في الحمل على غير المتبادر ضرورة ومن البين ان المتبادر من المعنى الاول للهداية
اعني الدلالة على شيء يوصل ذلك الشيء الى المطلوب ان يكون الشيء موصلا تاما للمطلوب ومن المعنى
الثاني لها اعني الدلالة الموصلة ان يكون الدلالة موصلة تامة للمطلوب فيكون بينهما تباين
كلي ضرورة ان الموصل التام الى المطلوب في مادة واحدة لا يكون دلالة ومدلولا فمتى كانت الدلالة
موصلة تامة اليه لا يكون مدلولها موصلا تاما الى المطلوب ومتى كان المدلول موصلا تاما الى المطلوب
لا يكون الدلالة موصلة تامة اليه وما اجيب عنه من ان ايصال الدلالة على المدلول الموصل
الى المطلوب انما يكون اذا كانت تلك موجبة للسلوك عليها ليصل الى المطلوب لا بان يكون تلك
الدلالة نفسها موصلة من غير مداخلة الوسيلة والامارات لغوا ولم يبق وسيلة بخلاف الدلالة الى

فانها لاتستلزم السلوك عليها فنيه ان المحقق لا يقول ان الوسيلة الماخوذة في الدلالة الثانية ليس لها دخل في الايصال الى المطلوب اصلا فيكون لغوا بل انما يقول انها ليست موصلة تامة اذ الموصل التام انما هي نفس الدلالة والوسيلة من متممات الايصال ومنها انا وان سلمنا انه لابد للدلالة من المدلول لكن لا يلزم منه ان يكون ذلك المدلول الوسيلة والمطلوب غيره لم لا يجوز ان يكون المدلول هو المطلوب او اعم منه ومن الوسيلة فيتخلف الدلالة الكذائية حينئذ عن الوسيلة قطعا ومنها ان اعتبار كون الوسيلة في الدلالة الموصلة مخالف لما فسرها الاكثرون من انها عبارة عن نفس الايصال اذ هو اعم من ان يكون بالدلالة على الوسيلة او بدونها فيجوز ان يحصل فينا نفس المطلوب بلا دلالة ولا مدلول لا يقال انه اذا حصل المطلوب تحقق مباديه ضرورة امتناع حصول المعلول بدون العلة ولما تحقق المبادي تحقق الدلالة والمدلول قطعا لانا نقول ان المطلوب قد يكون بسيطا فاين المبادي له ومنها ان اعتبار الوسيلة في الدلالة الموصلة يستلزم ان لا يكون الواصلون الى المطلوب من غير الوسيلة كالانبياء عليهم الصلوة والسلام مهديين وهذه الاشكالات الثلث الاخيرة واردة على الدليل المفاد على العمومية كما ان الاول وارد على العمومية وقد يوجه لدفع الاشكالات الثلث الاخيرة بان ليس مراد المحشي بقوله اعم ما هو المتبادر من كونه عاما مطلقا بل مطلق العموم سواء تحقق في ضمن العام مطلقا او من وجه فتخلف الدلالة الثانية عن الدلالة الاولى في موضع لا يضرنا وبهذا يظهر لك اندفاع قول المحقق قدس سره لا حاجة الى التوجيهات الركيكة واما الثانية فبان حمل المصدر وهو انما يكون على حصصه ومن المعلوم ان الدلالة الثانية ليست حصة للدلالة الاولى فكيف يحمل هذه على تلك فيه انا لا نسلم ان الدلالة الثانية ليست حصة للاولى كيف ولما ثبت مما تحقق ان الدلالة الثانية مقيدة والاولى مطلقة يكون الثانية حصة للاولى قطعا اذ الحصة لما يحصل بالاضافة يحصل بالتوصيف ايضا فيصح حمل الاولى على الثانية فقول المحشي لا يصح الصدق مطلقا في غير موضع فتامل **قوله** وغير مستلزمة للايصال المستلزم للوصول الى المطلوب

لان الدلالة على الوسيلة التي توصل الى المط لا يستلزم السلوك عليها فكيف يستلزم الايصال
الذي هو من لوازم الوسيلة بخلاف الدلالة الثانية فان الايصال المستلزم للوصول
الى المط من لوازمها فكيف يمكن التفارق بينهما قال الشرح الدلالة او كلمة بل هو ليست في
موضعها اذ لا يخلو اما ان يكون للاضراب او للترقي وكلاهما لا يخلو عن الخلل اما الاول فلانه
يقتضي ان يكون حاصل عبارة الشرح ان معنى الهداية الثاني فقط لا الاول وهذا لا يناسب
المحاكمة التي سينقلها من المص لانها انما تناسب اذا لم يكن في كلام كل من القائلين الا تفسير
الهداية باحد الوجهين دون نفي صحة تفسير الآخر واما الثاني فلانه يكون ملك عبارة الشرح
ان للهداية معنيين فيؤول الى المحاكمة فيكون ذكرها لغوا فتامل **قوله** فالمعنى الاول
الدلالة على ما يوصل الى المط يشتمل المومن والكافر غاية الامر ان المومن لما سلك على ما يوصل
الى المط وصل اليه والكافر لما لم يسلك عليه فلم يصل اليه بخلاف المعنى الثاني اي الدلالة الموصلة
فانها لا يوجد الا في المومن دون الكافر لانه لم يحصل له الايمان الذي هو المط قال بعض الافاضل
ان المط في هداية الانبياء وصلوات الله عليهم الايمان والوسيلة الدلائل والآيات فلا يرد
ما قيل انه ان كان المط الفلاح في الدنيا والآخرة فهو من لوازم الايمان وان كان الوصول الى
الله تعالى كما يكون للاولياء فالايصال اليه بالفعل لا يخلو عن اشكال فافهم **قوله** والمراد
بالايصال الاشارة الى دفع دخل مقدر تقرير الدخل بوجوه الاول هو المناسب لكلام المحشي
ان المراد بالايصال الماخوذ في كلتا الدلالتين اما الايصال بالفعل او بالقوة او الاعم منهما
والكل لا يخلو عن الخلل اما الاول فلان كلتا الدلالتين ح تكونان مستلزمتين للايصال
بالفعل وهو يستلزم الوصول بالفعل فلم يكن بينهما فرق واما الثاني فلان الايصال بالقوة
لما لم يكن ايصالا في الحقيقة لم يصح ارادته واما الثالث فلاستلزامه عدم الفرق بين المعنيين
ح لان في كل منهما اذن يصير الايصال الاعم معتبرا والثاني ان الايصال المعتبر في الدلالة
اما ان يراد منه الايصال بالفعل فيكون كلتا الدلالتين مشتملتين على الايصال بالفعل لا

له اشارة الى تعميم ... الذي ... ليس في ... لا يكون ... ١٢ مولانا محمد عبد الحليم نور الله مرقده

مولانا عبد الحي ١٢

اشارة الى ان الايصال ليس بالمعنى ... اللزوم ووصول الى المط وكلاهما بالقوة ١٢ مولانا محمد عبد الحليم نور الله مرقده

هو يستلزم للوصول بالفعل او بالقوة فتكونان مستلزمتين للوصول بالقوة او اعم من القوة والفعل
فتكونان مستلزمتين للوصول الاعم وعلى كل تقدير كيف يصح حكم المحشي بالافتراق بين الدلالتين
بان الاولى غير مستلزمة للايصال المستلزم للوصول والثانية مستلزمة له الثالث انه لو اريد من
الايصال في الدلالتين الايصال بالفعل لكانت كل واحدة منهما تنتقض بكل واحدة من الآيتين المذكورتين اي
قوله تعالى اما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقوله تعالى انك لا تهدي من احببت لعدم تحقق
الايصال بالفعل فيهما لدلالتهما على عدم الوصول اللازم للايصال وانعدام اللازم يستلزم انعدام الملزوم
ولو اريد منه الايصال بالقوة او الاعم منها ومن الفعل لم ينتقض شيء من المعنيين بهما كما لا يخفى على من له ادنى
فهم وتقرير الدفع ان المراد بالايصال في كلتا الدلالتين الايصال بالفعل لكنه في الاولى صفة
للوسيلة وفي الثانية للدلالة فلا يستلزم الدلالة الاولى الايصال المستلزم للوصول لان الدلالة
على الوسيلة الموصلة الى المطلوب ما لم يتحقق السلوك عليها كيف يستلزم الايصال اللازم للوسيلة
بخلاف الثانية فان الايصال من لوازمها لا يمكن انفكاكها عنه فصح حكم الافتراق بين الدلالتين
بان الاولى غير مستلزمة للايصال المستلزم للوصول والثانية مستلزمة له فلا ينتقض الدلالة الاولى
بالآية الاولى لان ثمود وان اراهم الله تعالى الطريق الحق لكن لما استحبوا العمى على الهدى اي لم يسلكوا
عليه لم يصلوا الى المطلوب وكذا لا ينتقض الدلالة الثانية بالآية الثانية لان شان النبي صلى الله عليه
وسلم انما هو اراءة الطريق لا الايصال ويمكن ان يدفع تقرير الدخل بالوجه الثالث بان تقرير الدخل
بهذا الوجه يدل على ان لقوله فاستحبوا العمى على الهدى دخلا في النقض مع انه يستمع انه ليس كذلك
قوله لم يكن فرق بين المعنيين تحققا وان كان الفرق بينهما بحسب المفهوم والحمل في بعض الاحوال
لو عمم الايصال في الهداية بالمعنى الثاني وخصص الايصال في الهداية بالمعنى الاول يبقى الفرق بحسب
التحقق لجواز ان يتحقق دلالة موصلة بالقوة ولم يتحقق دلالة طريق موصل بالفعل لان ايصال
الطريق بالفعل سلوك السالك فيه ويمكن ان لا يسلك الدلالة موصلة بالقوة بمعنى ان سلك
وصل **قوله** فالنقض بقوله تعالى اما ثمود الخ تفريع على ما تقدم من ان المراد بالايصال في كلا المعنيين

الايصال بالفعل الى المطلوب اذ لا تقرر ان المراد من الايصال الايصال بالفعل يكون ورود النقض
بالمعنى الثاني للهداية بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم ظاهرا لا خفاء فيه لان صالحا اوصلهم الى المطلوب
الذي هو الايمان مع انهم لم يؤمنوا بنبيهم صالح صلى الله على نبينا وعليه وسلم وبهذا اندفع ما قد يتخيل
من انه يمكن حمل قوله تعالى واما ثمود فهديناهم على المعنى الثاني بان يقدر معناه واما ثمود فاوصلناهم
فاستحبوا الضلال على الهدى بان ارتدوا لان هذا انما يصح اذا ثبت انهم آمنوا اولا ثم ارتدوا وليس
كذلك ثم ههنا فائدة جليلة يجب التنبيه عليها هي انه اشار المحشي بهذا القول الى دفع ما قد يتوهم من انه
لا ينتقض المعنى الثاني بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم لانه يحتمل ان يقول ان معنى هديناهم اوصلناهم
بالقوة الى الايمان ولا ريب في ثبوت هذا الايصال لثمود بل لجميع الفرق سواء كان من اهل الاسلام
او من اهل الكفر وتقرير الدفع ان هذا التحكم انما يتم لو صح الارادة من الايصال المأخوذ في الهداية الايصال
بالقوة مع انه ليس كذلك اذ المراد منه الايصال بالفعل كما عرفت وجهه قوله معنى الآية آه جواب سؤال تعرض له
المحشي في الحاشية المنهية بقوله فما قال بعض المشاهير ان هذا النقض مشترك لان استحباب العمى
على الايصال هو عدم الوصول واستحباب العمى على الارادة هو عدم الرؤية وكما لا يتصور بعد الايصال
عدم الوصول لانه مطاوعه كذلك لا يتصور بعد الارائة عدم الرؤية لانه مطاوعها فما قطع من انه
خلط بين الهداية والهدى واشتباه في مورد النقض انتهى فقوله فيها فما قال بعض المشاهير
الى قوله لانه مطاوعها بيان للسؤال المقدر والمراد من بعض المشاهير محمد يوسف الكوسج القراباغي
فحاصل السؤال ان كلا المعنيين للهداية منقوض لا من بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على
الهدى لان الهدى مطاوع للهداية بكلا المعنيين اي اثر مترتب عليها فيكون معناه على تقدير كونه
مطاوعا لها بمعنى الدلالة على ما يوصل اي ارائة الطريق الموصل رؤية الطريق وعلى تقدير كونه
مطاوعا لها بمعنى الدلالة الموصلة الوصول فعلى التقدير الاول يكون معنى الآية واما ثمود
فاريناهم الطريق ثم استحبوا العمى على الارائة اي لم يروا الطريق وهذا كما ترى لان عدم الرؤية
التي هي مطاوعة للارائة لا يتصور بعد الارائة لانه لا يمكن وجود الشيء بدون اثر مترتب عليه

اي الايصال
بالقوة ...
... للارائة

وعلى الثاني يكون معناه واما ثمود فاوصلناهم الى المط فاستحبوا العمى على الايصال وهذا ايضا كما ترى
لان عدم الوصول الذي هو مطاوع الايصال لا يتصور بعد الايصال لان وجود الشيء بدون
اثره من الممتنعات فما وجه تخصيص النقض بهذه الآية بالمعنى الثاني للهداية وتقرير الجواب انا
لا نسلم ان الهدى مطاوع للهداية فيكون عبارة عن الوصول والرؤية بل معناه وجدان الطريق
بمعنى سلوك السالك عليه كما صرح به المص في شرح المقاصد ان معنى الآية دعونا ثمود الى طريق الحق
فاستحبوا الضلال اي فقدان طريق يوصل الى المط على الهدى اي وجدان طريق يوصل اليه بلا تقصير
المعنى الاول بالآية المذكورة لانه يمكن ان يرى شخص طريقا موصلا ويفقده بان لم يسلك عليه
ليصل الى المط فالقول بان كلا المعنيين للهداية منقوض بهذه الآية فما وجه التخصيص بالمعنى الثاني
ساقط وما اجاب به الفاضل اليزدي عن السؤال المذكور بعد تسليم كون الهدى مطاوعا للهداية
بالمعنيين من انه يمكن الضلال مع رؤية الطريق دون الوصول فلا يخفى ما فيه **قوله** فيها من
فيه خلطا بين الهداية والهدى جواب ثان للسؤال وجه الخلط ظاهر فان كلام السائل يدل صريحا
على ان الهدى في قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى بمعنى الارادة والايصال مع انهما معنيان
للهداية لا الهدى وانت خبير بما فيه فانه يفهم من القاموس ان الهدى والهداية بمعنى واحد فاين الخلط
وقيل في وجه الخلط انه فهم بعض المشاهير من كون الهداية بمعنى الارادة ان الهدى بمعنى الرؤية
وليس كذلك بل هو وجدان الطريق ولا يخفى على المتأمل انه على هذا يصير وجه السقوط والخلط واحدا
مع ان كلام المحشي ينادي باعلى ندائه على تغايرهما فتأمل واعلم انه لو اسقط عن السؤال لفظ الارادة
في قوله على الارادة واورد بدله لفظ الرؤية وكذا لو اورد بدل لفظ الايصال الواقع في قوله على
الايصال لفظ الوصول لم يتوجه هذا الجواب كما لا يخفى على من له ادنى فهم **قوله** فيها واشتباها
في مورد النقض هذا جواب ثالث للسؤال حاصله ان الشارح لم يجعل مورد نقض المعنى الثاني للهداية
قوله تع فاستحبوا العمى على الهدى حتى يتوجه عليه سؤالكم من انه على هذا يكون النقض مشتركا بين المعنيين
بل انما جعله قوله تع واما ثمود فهديناهم وظاهر انه لا يتوجه عليه النقض الا بالمعنى الثاني دون الاول

ومن ثم يظهر وجه عدول المحشي عن تقرير نقض الشارح بالآية بما قرره الفاضل اليزدي من ان الهداية لو
كانت بمعنى الايصال استلزمت الوصول لا محالة فكيف يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق
الى ان ثمود لم يوصلوا بنبيهم صالح عليه السلام لان في ذلك التقرير انما يتم لو جعل الشارح مدار النقض
قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى مع انه ليس كذلك قال الشارح واحتمال التجوز مشترك دفع لما اجاب
به القائلون بكون الهداية موضوعة للمعنى الاول عن الانتقاض الواقع عليهم بالآية الثانية
من ان الهداية وان كانت موضوعة للمعنى الاول لكن اريد منها في الآية الثانية المعنى الثاني
على طريق المجاز فلا نقض بان المجاز مشترك بينكم وبين القائلين بكون الهداية موضوعة للمعنى
الثاني لان لهم ايضا ان يقولوا في دفع نقض يرد عليهم بالآية الاولى بان الهداية وان كانت
موضوعة للمعنى الثاني لكنه يراد منها ههنا المعنى الاول مجازا فلا نقض في هذه الصورة ايضا قوله
الخ يعني ان في المعنيين اللذين يستعمل فيهما الهداية اربع احتمالات اولها ان يكون المعنى الاول اعني
اي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب معنى مجازيا والمعنى الثاني اي الدلالة الموصلة معنى حقيقيا وثانيها
عكسه وثالثها ان يكون لفظ الهداية مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا وهو كون اللفظ الواحد موضوعا
لكل واحد من معناه كذا في حاشية الحاشية ورابعها ان يكون مشتركا بينهما اشتراكا معنويا وهو كون
اللفظ موضوعا لمعنى احد كلي له افراد فالواضع قد وضع لفظ الهداية بمعنى الدلالة وكما فردان
دلالة على ما يوصل ودلالة موصلة وتفسير المحشي للاشتراك المعنوي في حاشية الحاشية بقوله هو ان يكون
لمعنى ومعنى اخر فرد له تفسير فاسد لانه يفهم منه ظاهرا ان احد المعنيين في الاشتراك المعنوي فرد
للآخر مع انه ليس كذلك بل يكون فيه المعنيان فردين لمعنى ثالث يكون اللفظ موضوعا بازائه
والظاهر هو الاحتمال الثاني لان تفسير اهل اللغة الهداية براه نمودن والهادي براه نماينده دليل
على ان المعنى الاول للهداية اي الدلالة على ما يوصل ليس معنى مجازيا اذ لا يبين في علم اللغة الا
الحقيقية اي الموضوعة لها فيكون المعنى الاول ح معنى حقيقيا ولما كان لمانع ان يمنع قوله
اذ لا يبين آه بانه قد يبين في كتب اللغة المعاني المنقولة ايضا فلا يلزم من كون المعنى الاول

تعبير الهداية في اللغة كونه حقيقيا لم لا يجوز ان يكون منقولا اشار المحشي الى دفعه بقوله ومن
العلوم آه حاصله ان احتمال النقل لما كان خلاف الاصل اي المرجوح اذ الحقيقة هو الراجح فلا يصار
اليه الا لضرورة دعت اليه الا يلزم ترجيح المرجوح وهي مفقودة فيما نحن فيه فتجويز النقل آه تجويز
المرجوح فثبت الجزء الاول من الاحتمال الثاني وهو ان المعنى الاول للهداية معنى حقيقي وبطل
الجزء الاول من الاحتمال الاول وهو كون المعنى الاول للهداية معنى مجازيا ثم لما قد بين في
علم الاصول انه اذا كان اللفظ مستعملا في معنيين وعلم وضعه لواحد معين منهما لكن لم يعلم انه وضع
للمعنى الآخر منهما ام لا فالاولى ان يحمل على ان استعماله في المعنى الآخر على طريق المجاز لا على طريق انه وضع
له بان يكون مشتركا فلا يكون المعنى الثاني للهداية التي ثبت وضعها للمعنى الاول على سبيل القطع
واليقين معنى حقيقيا بل مجازيا فبطل الجزء الثاني من الاحتمال الاول وثبت الجزء الثاني من الاحتمال
الثاني فثبت الاحتمال الثاني وبطل الاول كل منهما بكلا جزئيه وكذا بطل الاشتراك [illegible]
المذكورة الى الحقيقة والمجاز لما كانا اكثر من الاشتراك فحمل اللفظ عليهما اولى من حمله عليه وهذه فائدة
جليلة يجب التنبيه عليها وهي انما اشار المحشي بقوله والعلم آه الى الرد على قول الشارح ان احتمال
التجوز مشترك آه بان التجوز انما يمكن في المعنى الثاني للهداية لا الاول فلا يكون التجوز مشتركا [illegible]
لما ثبت حقيقية المعنى الاول فلم قال المحشي لفظ الظاهر الذي يوهم تجويز خلافه وعدم قطعيته لانا نقول
لما وجب استعمال الهداية في المعنى الثاني ايضا والاصل في الاستعمال المعنى الحقيقي اوهم هذا عدم قطعية
المعنى الاول لكونه موضوعا له فقط فعبر عن لفظ الظاهر الشعر بعدم قطعيته قوله وقد صرح المص في
شرح المقاصد آه تاييد على حقيقية المعنى الاول بقول المص حاصله ان القول الثاني اي القول
بحقيقية المعنى الثاني للهداية مما اخترعه بعض المعتزلة ولا اصل له عند اهل اللغة فيترجح بالتبادر [illegible]
اورده جدي واستاذ استاذي كمال المحققين المتاخرين قدس سره بقوله انت خبير بان في كلامي
المص في شرح المقاصد وحاشية الكشاف تدافعا تاما فان ما في شرح المقاصد يدل على ان المعنى الثاني [illegible]
وليس في اللغة وما في حاشية الكشاف يدل على انه معنى لغوي للاختلاف في استعمال اللغة وتمادى

اختلاف الجنسين فلذا نقل من الجوهري ما سياتي ايضا نجالف لما في حاشية الكشاف على ما يظهر بالتامل انتهى
وتقرير الاندفاع ان ما حكم به المص في شرح المقاصد من اختراعية المعنى الثاني للهداية اي الايصال بل
على انه ليس مستعملا في اللغة وما يفهم من حاشية الكشاف يدل على استعمال الهداية في الايصال على تعديتها
تعديتها بنفسها وتقرير الاندفاع ان ما حكم المص في شرح المقاصد بان المعنى الثاني للهداية مخترع غير مستعمل
بل انما حكم فيه باختراعية حقيقية المعنى الثاني وهو لا ينافي ما في حاشية الكشاف لانه انما يدل على
استعمال الهداية في المعنى الثاني لا على كونه بهذا المعنى حقيقيا حتى يكون معنى حقيقيا لها **قوله** قدس سره
وما نقل عن الجوهري وسيجي بيانه فانتظره مفتشا قال الشارح والمناقشة في امتناع حمل اي حمل قوله
انك لا تهدي من احببت على هذا المعنى اي المعنى الاول للهداية مجال ثم بين وجه المناقشة في
منهيته بقوله اي يمكن ان يقال الهداية في قوله انك لا تهدي من احببت بمعنى الدلالة على
ما يوصل يعني انك لا تتمكن من ارائة الطريق لكل من احببت بل انما يمكنك ارادته لمن اردناه انتهى ولما
اعترض عليه الفاضل اليزدي بثلث وجوه احدها ما يفهم من كلامه هنا وهو الذي اشار اليه المحشي بقوله
ان محل الخلاف الخ حاصله ان تفسير لا تهدي بلا تتمكن تفسير بالمعنى المجازي وهو ليس محل الخلاف
اذ محله انما هو المعنى الحقيقي بل يصح ارادته ايضا في هذه الآية والباقيان مذكوران في كلامه حيث
اشار الى اولهما بقوله وان احتمال المجاز مشترك آه حاصله انه كما يمكن ارتكاب المجاز لدفع نقض يرد على
المعنى الاول كذلك لقائل ان يرتكب التجوز في قوله تعالى فهديناهم بان يقال معناه قربناهم الى الهدى
بان اظهرنا عليهم مقدمات الايصال الى الحق من بعثة الرسول واظهار المعجزة على يده فاستحبوا العمى
على الهدى فلا نقض على المعنى الثاني بالآية الاولى ايضا فيكون احتمال المجاز مشتركا والى ثانيهما
بقوله ان التخصيص آه حاصله ان عدم تمكنه صلى الله عليه وسلم عام لكل احد احد من امة الدعوة
فلا وجه لتخصيصه بمن احببت ودفع الاولين بقوله حاصله آه توضيحه ان ليس قول الشارح في منهيته
يعني انك لا تتمكن آه تفسيرا لاصل معنى لا تهدي حتى يقال انه معنى مجازي ويتجه عليه الاعتراضان
المذكوران بل مراده نفي الارادة بحسب نفي التمكن يعني انك لا ترى طريق الاسلام لاحد بنا على

ان الارادة لا تتصور الا بالتمكن وهو لما لم يكن منك التمكن عليها لان التمكن لا يكون الا من جهة نصب
الدلائل وخلق المعجزات وهو ليس الا من الله تعالى فكيف يحصل منك ارادة الطريق فالشارح ذكر
نفي التمكن الذي هو علة لنفي الارادة واراد به المعلول وهو نفي الارادة حقيقة وفيه ان المعجزات
وان كانت مخلوقة له تعالى لكن لا يلزم منه ان لا يكون الرسول صلعم هاديا الى الهداية قائمة بها
فلما كانت هداية الله تعالى متممة لهداية الرسول صلى الله عليه وسلم فلا يصح نفي الهداية عنه صلعم ودفع
الثالث بقوله وكان في هذه الآية تسلية للنبي صلعم آه يعني ان تخصيص عدم تمكنه على ارادة الطريق
لمن احببت انما هو لتسلية النبي ودفع حزنه حين دعا عليه السلام لبعض اقاربه واحبائه الى الايمان
ولم يؤمنوا فالتخصيص انما هو لخصوصية محل نزول الآية وبهذا يندفع ما اجيب به عن الاعتراض
الثالث بان محبته صلعم عامة لجميع امة الدعوة فمراده عز شانه من قوله من احببت ليس فردا مخصوصا
من امته ليرد عليها الاعتراض بل المراد كل واحد واحد من امته صلعم على سبيل العموم كما يدل عليه لفظ
من الموضوعة للعموم وكذا ما قال هذا المجيب انه يمكن توجيه المناقشة التي بينها الشارح في المنهية
بانه يجوز ان يكون معنى الآية انك لا تقدر على الدلالة على ما يوصل الى المطلوب لجميع امتك التي
ثبت محبتك اياهم بل لبعضهم الذين ارادوا ويتبعوا الطريق بعينه وهم الحاضرون وبعض الناس
ممن وصلت اليهم شريعتك تفصيلا ووجه الاندفاع ظاهر لان شان نزول هذه الآية يقتضي
التخصيص لا التعميم ولفظ من يجيء للخصوص ايضا فلا يمكن ان يقال قوله وللمناقشة آه اشارة الى
ان لا تهدي على معناه الحقيقي وانما التجوز في الاسناد بناء على تنزيله منزلة العدم كما في قوله تعالى وما رميت
اذ رميت لعدم متممات الهداية وهي المعجزات في يده صلى الله عليه وسلم لانه يمكن تجوز في الاسناد
في قوله تعالى فهديناهم ايضا بان يقال ان لفظ الهداية على معناها الحقيقي اي الايصال وانما نسبت اليهم
لتقريبهم اليه بظهور المعجزات الدالة عليه فاحتمال المناقشة بالتجوز في الاسناد مشترك فما وجه التخصيص
قوله فان الدلالة آه يعني ان الهداية بمعنى الدلالة على ما يوصل لما كانت عامة شاملة لجميع امة
الدعوة يكون عدم تمكنه صلعم القياما فكيف يكون مخصوصا بالاحياء **قوله** ولك ان تقول آه

هذا تقرير آخر للمناقشة بيانه ان الهداية بالمعنى الاول اى الدلالة على ما يوصل اعم من الدلالة
الموصلة لانها قد تكون معها كما اذا اری احد لاحد طریقا یوصل الى المطلوب يسلك عليه فيصل
السالك ح اليه البتة وقد لا تكون معها كما اذا اراد ولم يسلك عليه فلم يصل اليه فنفى قوله تعالى
لا تهدى من احببت ذكر العام اى الهداية بمعنى الدلالة على ما يوصل واراده الخاص وهى
الدلالة مع الايصال فالنفى حقيقة انما يرجع اليه لا الى العام حتى يرد عليه النقض بان نفى
الهداية مطلقا منه غير صحيح لان من شان النبى صلعم ارادة الطريق فيكون ح حاصل معنى الآية
انك لا توصل احدا الى المطلوب لان الايصال انما هو من شانى لا من شانك انما شانك ارادة
الطريق ولما كان يرد سوال هو ان العام ليس بموضوع للخاص حتى يكون اطلاقه عليه
اطلاقا حقيقيا بل مجازيا وقد كان الكلام فى المعنى الحقيقى دفعه المحشى بقوله من حيث انه هو ليس
الخ مجازا الخ توضيحه انه لما كان فى الخاص امران الخصوص والعموم وكان اطلاق العام على الخاص
من جهة اعتبار الخصوصية مجازيا لعدم وضعه له وباعتبار الثانى حقيقيا لانه فى هذه الصورة لم يتحقق
بين العام والخاص فرق اصلا يكون اطلاق الانسان على زيد مثلا من حيث انه انسان مع
قطع النظر عن خصوصيته اطلاقا حقيقيا واذا عرفت هذا فاعلم ان ارادة الدلالة مع الايصال التى
هى فرد خاص للهداية بالمعنى الثانى منها انما يكون من جهة الاعتبار الثانى فلا يكون اطلاق الهداية
بمعنى الدلالة على ما يوصل على الدلالة الموصلة ح الا اطلاقا حقيقيا لا مجازيا لا يقال ان قياس
صورة النزاع على اطلاق الانسان على زيد قياس مع الفارق لان فى الانسان وزيد عموم
بحسب الصدق وفى الدلالتين عموم بحسب التحقق لانا نقول ان القياس الخ فى مجرد اطلاق
العام على الخاص لا فى سائر الامور وانت خبير بما فى كلام المحشى من الاختلال فانه على تقدير ارادة
الدلالة مع الوصول من الدلالة على ما يوصل من حيث انها هى لم يكن بينهما فرق لتغيرهما الا بمجرد
الاسم فكان فردى الدلالة على ما يوصل فعاد النقض فهتدى فان شان النبى صلى الله عليه وسلم
كان ارادة الطريق بلا مرية ولا يمكن الجواب عنه بان النفى الخ راجع حقيقة الى الخصوصية من حيث

سالک

اى الارادة من حيث هى على طريق موضوع المعلة الهدائية بواسطة نفى الفرد الخاص الى الآ
مع الوصول فان الطبيعة من حيث هى تنتفى بانتفاء فرد ايضا كما تقرر فى موضعه فالهداية
باقية على معناها الحقيقى ولا تجوز لانا نقول ان النفى الداخل على الفعل يفيد سلبه على العموم
فى العرف واللغة فنفى الهداية لا يمكن الا بانتفاء الافراد باسرها على انه يلغو قول المحشى كرا
ذا با دقو الخاص من حيث انه هو والقول بان كلام المحشى مبنى على تصريح الشيخ ابن الهمام ان الاطلاق
الكلى على الفرد مطلقا حقيقة قول لا يصغى اليه فان تصريحه انما هو فى الاثبات دون النفى فانه
يقول ارادة فرد معين من النكرة المنفية مجاز **قوله** وما قال المص هذا دفع لما يرد على ما قال
المص فى شرح المقاصد ان الآيات المشتملة آه من ان حمل المص فى شرح المقاصد الهداية الواقعة
فى الآيات المشتملة على اسنادها اليه تعالى على خلق الايمان والاهتداء الذى هو الايصال
الى المط يدل على انها موضوعة للايصال وهو كما ترى لانه يخالف ما قد ثبت من اللغة
كما عرفت وقس عليه حال الاضلال والضلال بان هذا الحمل ليس من جهة انها موضوعة
للايصال بل من جهة ان الخاص هو العام فالهداية فى الحقيقة موضوعة للدلالة على ما يوصل
لكن لما كان الايصال فردا لها وخاصا منها اريد منها الايصال وانما قال المحشى
ينبغى دون يجب لان ارادة خلق الايمان من الهداية بمعنى الدلالة على ما يوصل وكذا خلق
الضلال من الاضلال لا ينحصر طريقها فى ان العام هو الخاص من حيث هو بل يجوز ان يكون
بطريق المجاز لكن لما كان ارادة الحقيقة اولى من المجاز كان الحمل عليها مما ينبغى ويليق لا مما يجب
قوله نحو كقوله تعالى يهدى من يشاء ويضل من يشاء **قوله** راجح عندنا اى عند الاشاعرة **قوله** فقال تحرير
لحال القولين اى قوله حاصله آه وقوله وذلك ان تقول آه فهذا اشارة الى عدم تمامية جميع
المناقشة كما بينه لك سابقا فتذكره قال الشم قال المص فى حاشية الكشاف هذه محاكمة بين
الفريقين بان تعريف الفريق الاول مبنى على ان الهداية تتعدى الى المفعول الثانى بواسطة
حرف الجر اى الى او اللام لا مطلقا سواء تعدى بنفسها اليه او بواسطة حرف الجر فلا يتكرر ان

كون الايصال معنى الهداية على تقدير تعديتها بنفسها الى المفعول الثاني فلا ينتقض المعنى الاول
بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت لان الهداية فيه متعدية بنفسها الى المفعول الثاني المقدر
وهو الحق فيراد منها الايصال وتعريف الطريق الثاني مبني على ان الهداية تتعدى بنفسها الى المفعول
الثاني لا مطلقا سواء كانت متعدية بنفسها او بواسطة الحرفين المذكورين فلا ينكرون على تقدير
كونها متعدية الى المفعول الثاني بواسطة حرف الجر ان معناها ارادة الطريق فلا ينتقض المعنى الثاني
بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم لان المراد من الهداية فيها ارادة الطريق اذ هي متعدية الى المفعول
الثاني المقدر اي الحق بواسطة اللام او الى فاذن يكون تعريف كل واحد من الفريقين للهداية
صحيحا قوله ان هذا القرآن يهدي الناس للتي اي للطريقة التي هي اقوم والمراد منها الايمان او الملة
الحنيفة ففي هذه الآية المفعول الاول محذوف في المنهية لبعض الناظرين من المشهورين قد زل
في قرأة قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء وهو اعلم بالمهتدين
فقرأ الى صراط مستقيم بعد قوله ولكن الله يهدي من يشاء وتوهم ان هذا الكلام منتقض بهذه الآية
فان الهداية الواقعة في موضعين ههنا بمعنى الايصال بقرينة التخصيص مع ان الهداية في الموضع الثاني
منها متعدية الى الثاني ووجه الزلة ظاهر فانه لم يقع في القرآن المجيد الى صراط مستقيم بعد قوله تعالى
ولكن الله يهدي من يشاء حتى ينتقض كلام المص به **قوله** ولا يتوهم من هذا الكلام اي كلام المص في
حاشية الكشاف الاشتراك اللفظي الخ دفع توهم يتوهم من ان كلام المص في حاشية الكشاف
يدل على ان الهداية موضوعة لكل واحد من معنى الايصال وارادة الطريق وهذا هو الاشتراك
اللفظي مع انه قد ثبت نفيه بالدليل كما عرفت بان كلام المص انما يدل على تعدد استعمال الهداية
تارة في الايصال اذا كانت متعدية بنفسها الى المفعول الثاني وتارة في ارادة الطريق وهي اذا كانت
متعدية اليه بواسطة حرف الجر لا على تعدد وضعها للمعنيين المذكورين حتى يكون استعمالها فيهما على
طريق الاشتراك اللفظي قوله ولا يتوهم ايضا ان التزام التقييد الخ جواب لتوهم آخر يتوهم وروده على ما مر
من كون الدلالة على ما يوصل معنى حقيقيا للهداية ببيان التوهم انه يفهم من حاشية الكشاف

ان فهم الدلالة على ما يوصل من الهداية انما يكون اذا كانت مقيدة بكلمة اللام او الى والتقييد من امارات
المجاز فيلزم ان يكون دلالة الهداية على ما يوصل مجازية مع انه قد ثبت من اللغة انها حقيقية
تقرير الجواب انا لا نسلم ان الهداية مقيدة بحرف الجر وانما هي مقيدة بالمفعول الثاني بواسطة
حرف الجر فهو واسطة لتقييدها به لا انه قيد لها وان توهم ان الهداية وان لم تصر مقيدة بحرف
الجر لكنها مقيدة بالمفعول الثاني بواسطته والتقييد من امارات المجاز فعاد الاشكال فهو مدفوع
يدفع بان تقييد الهداية بالمفعول الثاني انما هو من جهة ان المفعول من لوازمها لتوقف فهم
معنى الفعل المتعدي عليه وهذا التقييد ليس من امارات المجاز اذ التقييد الذي هو منها يعني انه لا يفهم
المعنى الحاصل بالتقييد اذا ترك التقييد بل يفهم غيره وههنا لا يوجد اذ لو ترك المفعول الثاني الهداية
اما يجعلها نازلة منزلة الغير المتعدي الى المفعول الثاني كما في هداني اسد واسد الهادي واما
مع قطع النظر عنه لا يفهم منها شيء آخر بل انما يفهم منها في الصورة الاولى الدلالة على ما يوصل وفي الثانية
لم يفهم معنى اصلا وبهذا يندفع ما افاده جدي دام ظله واستاذي كمال المحققين المتاخرين قدس سره
بقوله اعلم ان من امارات المجاز عندهم التزام التقييد بمعنى ان لا يفهم ذلك المعنى بدون
التقييد كظلمة الكفر ونور الايمان وان ترك التقييد يفهم شيء آخر غير ذلك المعنى كمطلق الظلمة
والنور فتوهم التجوز انما يتم اذا ثبت ان المعنى الاول لا يفهم بدون التقييد بل يفهم الثاني
كما يشير اليه قول المحقق في حاشية الكشاف وزعم المحشي ان التعدي بحرف الجر مقيد بالمفعول
والحرف واسطة في التقييد لغو اما اولا فلان الحرف ان كان واسطة في التقييد لكان من
قبيل المذكور فلا بد من المجازية على ما عرفت والا فلا دخل لقوله الحرف واسطة واما ثانيا
فلان الحرف وانما يكون واسطة لتقييد الفعل بالاسم وايصال معناه اليه وهذا هو معنى التقييد
بالحرف لا ان يكون الحرف نفسه منفردا قيدا للفعل فان استعمال الحرف بغير ان يكون وسيلة
الى الاسم لا يصح البتة فما وجه التخصيص انتهى وبيان الدفع انه ليس التقييد الا التقييد بالمفعول
الثاني الذي هو من مقتضيات الفعل المتعدي الى المفعول الثاني بواسطة حرف الجر وهذا التقييد

ليس من امارات المجاز لعدم صدق تعريف التقييد الذي هو منها عليه انما اورد المحشي
قوله الحرف واسطة في التقييد لزيادة الايضاح بان التعدي بالحرف الى المفعول
الثاني انما هو مقيد بالمفعول الثاني لا الحرف وما قال عمي قدوة المحققين المتاخرين
وتبعه بعض الافاضل من ان لفظ الهداية على ما قال صاحب الكشاف يفهم منه بدون
انضمام الى واللام معنى الايصال مع انضمامها يفهم منها الارادة فهذه امارة مجازية فيه
ان كلام صاحب الكشاف لا يدل الا على ان الهداية اذا تعدت بنفسها الى المفعول الثاني
يفهم منها معنى الايصال ولا يدل على انه بدون انضمام الى واللام اليها يفهم منها الايصال بل سكت
عنه ولا يستلزم عدم الانضمام ان يكون الهداية متعدية بنفسها الى المفعول الثاني لجواز ان
لم يذكر المفعول الثاني لها بناء على جعلها نازلة منزلة الفعل الغير المتعدي الى المفعول الثاني قوله وقد
نقل الجوهري حيث قال في الصحاح وهديته الطريق والبيت هداية اي عرفته هذه لغة اهل الحجاز
وغيرهم يقول هديته الى الطريق والى الدار حكاها الاخفش انتهى حاصل ما قاله الجوهري ان الهداية
ليست الا بمعنى الدلالة على ما يوصل اي الارادة الا انها في لغة الحجاز تتعدى بنفسها وفي غيرها
بالحرف فغرض المحشي من ايراد قول الجوهري ههنا ايماء الى جواب آخر للتوهم الثاني بعد تسليم
ان التعدي بالحرف مقيد به تقريره ان الهداية بمعنى الدلالة على ما يوصل وان كانت مقيدة
بالحرف لكن هذا التقييد ليس من امارات المجاز فان الجوهري قد نقل ان الهداية تتعدى
بنفسها الى المفعول الثاني في لغة الحجاز فيقال هديته الطريق ولا ريب في ان الهداية في هذا القول
ليست الا بمعنى الارادة فلو كان التقييد بحرف الجر من التقييد الذي هو من امارات المجاز لما
فهم منها في هذا القول معنى الارادة لانك قد عرفت ان التقييد الكذائي عبارة عن ان لا
يفهم المعنى الحاصل بالتقييد بدونه وايضا تعريض على السيد بان حكمه في حاشية الكشاف فان في
كون الهداية متعدية بنفسها الى المفعول الثاني يفهم منها الايصال مخالف للمنقول عن الجوهري
فانه يدل على انه يستعمل في لغة الحجاز متعدية بنفسها فيقال هديته الطريق مع انها في هذا القول

ليست الا بمعنى الدلالة على ما يوصل لا الدلالة الموصلة وينبغي ان يعلم انه على كلام المحشي يكون
ذكر قول الجوهري ان الهداية تتعدى بالحرف في غير لغة الحجاز استطرادیا اذ لا دخل له في الجواب
والتعريض قيل ان محصل كلام الجوهري ان لفظ الهداية مشترك لفظي بين كلا المعنيين فان
اهل الحجاز يستعملونها فيهما مع تعديتها بنفسها الى المفعول الثاني وكذا في لغة غيرهم يستعمل في كلا المعنيين
مع تعديتها الى المفعول الثاني بالحرف عندهم اقول كلامنا انما يتم لو ثبت ان لفظ الهداية عند الجوهري
موضوعة للايصال ايضا مع ان كلامه السابق على القول المنقول منه انما يدل على خلافه حيث
قال الهدى الرشاد والدلالة يؤنث ويذكر يقال هداه الله للدين قوله في التفسير الاول
لما ير وعلى الشارح انه لو فسر السواء بالوسط كما هو الظاهر حيث قال الجوهري في الصحاح سواء الشيء
وسطه فيكون معنى هدانا سواء الطريق حينئذ هدانا الطريق الذي هو الوسط اي لا ارتفاع
فيه ولا انخفاض فيه لان وسط كل شيء عدله والطريق العدل هو الذي لا يكون فيه ارتفاع ولا انخفاض
لا يلزم التكلفات الثلث كما يلزم في التفسير الاول حيث اريد من السواء الاستواء ثم حمل
الاستواء بمعنى المستوي واضيف الصفة الى موصوفها فلم ترك الشارح ذلك التفسير اشار المحشي الى
دفعه بوجوه اربع لكن ثلث منها مبنية على تسليم ان المستوي تفسير للسواء والرابع منها على انه
تفسير للام العهد في الطريق ولهذا افرده عن الثلث الاول بقوله ويحتمل ان يكون آه محصل الوجه
الاول الذي اشار اليه المحشي بقوله فان السواء اما بمعنى المستوي انا لا نجعل السواء بمعنى الاستواء اولا
ثم نجعل الاستواء بمعنى المستوي واضيف الصفة الى الموصوف حتى يلزم منه التكلفات الثلث بل
نجعل السواء اولا بمعنى المستوي كما فسره صاحب الكشاف في قوله تعالى سواء للسائلين فلا يلزم
ح الا التكلفان وهو جعل السواء بمعنى المستوي ثم اضافة الصفة الى موصوفها لا الثلث فعلى هذا الوجه
يكون المستوي بيانا لمعنى السواء وحاصل الوجه الثاني الذي اوحى اليه بقوله او بمعنى الاستواء انه
يراد من السواء الاستواء ويعبر عنه بالفارسية براست شدن ثم يجعل صفة للطريق على المبالغة
على طرز قولهم زيد عدل فيكون تقدير الكلام ح في الاصل الطريق الاستواء فلا يلزم ح الا التكلف

المذكوران في الوجه الاول دون الثلث ويحتمل الوجه الثالث الذي نبه عليه المحشي بقوله او
الوسط انه يراد من السواء الوسط كما انه الموجد توصف به الطريق كناية عن الطريق المستوي [illegible]
فلا يلزم ح الا تكلف واحد وهي اضافة الصفة الى موصوفها ويكون قول الش اي الطريق المستوي
بيانا لحاصل معنى سواء الطريق على تقدير الوجهين ويحتمل الوجه الرابع الذي اورده بقوله ويحتمل ان يكون
او ان الطريق المستوي تفسير للطريق الذي وقع في قوله سواء الطريق فالمستوي ح يكون
بيانا للام العهد في الطريق لا تفسير للسواء حتى يلزم منه التكلفات المذكورة فيكون تقدير
الكلام ح هذا سواء الطريق المستوي والسواء ح اما بمعنى الاستواء او بمعنى الوسط فلم يلزم [illegible]
الشارح تفسير السواء بالوسط لانه دخل في التفسير الاول ولا يلزم منه التكلفات الثلث المذكورة

قوله وفي التفسير الثاني اي قوله والصراط المستقيم وفي هذا القول تلميح الى قوله تعالى اهدنا
الصراط المستقيم قيل ان التفسير الاول بالنظر الى السواء والثاني بالنظر الى الطريق ولا يخفى ما فيه
فان التفسير الاول ليس تفسيرا بالنظر الى السواء في جميع الاحتمالات الاربع المذكورة كما عرفت
آنفا على ان التفسير الثاني تفسير بالنظر الى مجموع السواء الطريق لا الطريق فقط لانه لا يبعد
ان الصراط تفسير للطريق والمستقيم للسواء قوله اشارة الى ان الطريق المستوي آه اعلم ان الطريق
المستوي والصراط المستقيم اللذين وقعا تفسيرين لسواء الطريق لا بد ان يكونا متحدين [illegible]
والا لم يكونا تفسيرين له والمستقيم لما لم يكن الا واحدا لا تعدد فيه بالجنس والنوع لانه عبارة عن
اقصر البعد بين الطرفين سواء كان جسما او سطحا او خطا وهو لا يكون الا واحدا فلا يكون
الصراط المستقيم الا طريقا واحدا فيكون الطريق المستوي ح ايض واحدا والا انتفى الاتحاد
بينهما فيكون التفسير الثاني ح اشارة الى ان كلا من الطريق المستوي والصراط المستقيم طريق واحد
ومنه يستنبط وجه قول المحشي ان المراد بالاستواء الاستقامة لانه لما ثبت اتحاد المستقيم والمستوي
اللذين هما مشتقان لزم منه اتحاد الاستقامة والاستواء اللذين هما مبدءان لهما لان اتحاد المشتقين
يستلزم اتحاد المبدئين ولهذا يعبر عن الاستقامة ايضا بالفارسية براست شدن ثم اعلم

ان قتصار المصنف فی الحاشیة المنهیة علی تفسیر الخط المستقیم حیث قال ہو اقصر الخطوط الواصلة
بین النقطتین مع سبیل الاختلاط اصلا انتہی مالا وجہ لہ قولہ وہا مکمل التفسیر الثالث ان المراد بالصراط
المستقیم اشارة الی دفع ما اورد السید السند الفتح علی قول الشارح المراد نفس الامر عموما من ان المقصد الحقیقی من جملة نفس الامر
فنفس الامر علی وجہ العموم طریق لہا غیر مناسب انتہی وحاصل الدفع ان الکلام المورد انما یتم لو کان المقصد الحقیقی من مراد نفس الامر
ونحن لا نم لم لا یجوز ان یکون المقصد الحقیقی من نفس الامر بمعنی مطابق العقائد المقصود الی الحکم عند لما فان قلت سیاق کلام
الشارح والمراد یدل علی انہ تفسیر لسواء الطریق فینبغی للمحشی ان یجعل ضمیر الواقع فیہ الی سواء الطریق لا انہ قد جعل الی الصراط المستقیم
حیث قال ان المراد بالصراط المستقیم مطابق العقائد الحقة عموما فما وجہہ قلت لما کان الصراط
المستقیم تفسیر السواء الطریق وقریبا بالضمیر ارجعہ الیہ وارجاعہ الیہ عین ارجاعہ الی سواء الطریق لا
یقال لم حمل المحشی نفس الامر علی مطابق العقائد الحقة التی لا تکون الا تصدیقات مع ان الظاہر منہما
ما ہو اعم منہ ومن مقابلہ لانا نقول ان لفظ نفس الامر مطلق غیر مقید والمطلق اذا اطلق یتبادر منہ الفرد
الکامل ولیس الفرد الکامل لنفس الامر الا مطابق العقائد الحقة عموما دون غیرہ ومنہ یستنبط جواب الایراد
الثانی الذی اوردہ ذلک المورد من ان الحکم بوقوع الہدایة علی وجہ العموم غیر صحیح اذ یخرج العلم بما لا یقدر
علی تحصیلہ ککنہ الواجب ثم المراد من مطابق العقائد الحقة مطلق المطابق علی طریقة المہملة القدمائیة فیخرج
بعض الاحکام المعینة من احوال السموات والارض وما فیہما لا یضر الکلیة اذ صدق المہملة لا یقتضی
وجود جمیع افراد موضوعہا وقد وقع فی بعض نسخ الحاشیة بدل قولہ مطابق مطلق وتفریع ظاہر قولہ
فالاول ای مطابق العقائد الحقة عموما انسب لانہ مناسب آہ اعلم انہ قد اشار المحشی بہذا القول
الی رد ما قال الفاضل الیزدی فی وجہ الانسبیة من حصول البراعة الظاہرة بالنسبة الی مشمولی الکتابین
بان وجہ الانسبیة ہو ما ذکرناہ لا ما ذکرہ لان براعة الاستہلال عندہم عبارة عن اتیان الفاظ
مخصوصة بمقصود الکتاب فی الخطبة ومن الظاہر ان سواء الطریق الذی ارید بہ مطابق العقائد
الحقة عموما لیس کذلک فہو غیر مختص بمقصودی الکتاب ای المنطق والکلام لانہ یوجد فی غیرہما ایضا
قال الشارح التوفیق جعل الاسباب موافقة للمطلوب سواء کان خیرا او شرا ہذا معناہ اللغوی واما معناہ العرفی

فيقيل عند بعض المتكلمين الدعوة الى الطاعة وعند بعضهم خلق القدرة على الطاعة وعند بعضهم خلق الطاعة وهذا
المستعمل في العرف والشرع الثاني اخير فعلى الاول من المعنى الاخير يكون هذه الفقرة تاكيد القوله هدانا سواء الطريق
وعلى الآخرين يكون تاسيسا ان حملت الهداية على الدلالة وبالعكس ان حملت على الدلالة الموصلة
يعني ان هذا المقام مقام الحمد ولما كان حمدا لها بالنعم التي تصل الينا المحمود اقوى من جهة تلك النعم التي تصل
منه الينا فينبغي ان يكون لنا متعلقا بامر يستعار به وصول النعمة وهي مرافقة التوفيق الى هاديه الى المطلوب
وتقدم على وجه الكمال والاقوى مع هو حاصل الا على تقدير ان يكون لنا متعلقا بالرفيق دون غيره كما يحكم
في سنية بقوله لا يحتمل على ذلك التقدير ان يكون فيه لنا الا لغيرنا كما تقدم عليك زيد اقر سالا جاءك انتهى
ما في حيز المضاف اليه آه حاصله ان تقدم ما في حيز المضاف اليه اما على المضاف اليه فقط دون المضاف او مع
المضاف ايضا فعلى الاول يلزم الفصل بمعمول المضاف اليه بين المضاف والمضاف اليه وعلى الثاني يلزم تقدم
المضاف اليه على المضاف لانه ما تقدم معمول المضاف اليه على المضاف لابد ان يتقدم المضاف اليه عليه
البتة لاستلزام تقدم المعمول تقدم العامل وكلا اللازمين باطلان ثم اعلم انه على تقرير المحشي يكون ضمير عليه الراجع
قول الشارح لامتناع تقدم ما في حيز المضاف اليه عليه عائدا الى المضاف اليه دون المضاف كما قال الفاضل
لانه على هذا يلزم استحالة واحدة فقط وهو تقدم المضاف اليه على المضاف وهذه الاستحالة بعين الاستحالة
في الوجه الثاني فلم يكن ح بين الوجهين فرق الا بحسب اللفظ هو ان الوجه الاول بالنظر الى خصوص المضاف والمضاف
اليه والثاني بالنظر الى مطلق العامل والمعمول ومن المعنى الا ان يقال لا فرق بين الوجهين اللذين اوردهما الشارح
مساعدة اللفظ فتعلق لنا برفيق ان الوجه الاول منهما وهو الذي اوما اليه الشارح بقوله لامتناع آه بالنظر الى المضاف
اليه ومعموله ولزوم احدى الاستحالتين لا على التعيين اما الفصل بمعمول المضاف اليه بين المضاف والمضاف اليه او
تقدم المضاف اليه على المضاف كما عرفت والوجه الثاني منهما وهو قوله ولان المعمول آه بالنظر الى مطلق العامل
ومعموله لا بالنظر الى خصوصية المضاف والمضاف اليه ومعموله ان كان العامل مضافا اليه هو رفيق ومعموله
لنا معمولا للمضاف اليه الى لزوم تقدم المضاف اليه على المضاف فقط وتقريره ان المعمول لا يصح تقدمه الا حيث
يصح وقوع عامله فيه فلو تعلق لنا برفيق لكان يصح ان يقع الرفيق موقع لنا الذي هو مقدم على المضاف فيلزم

تقدم المضاف اليه اي الرقيق ح على المضاف اي الجر حينئذ اما اولا فلانه لا يلزم من تقدم معمول المضاف
اليه على المضاف تقدم المضاف اليه على المضاف بل تقدم المضاف على المضاف اليه بناء على ان المضاف عامل في المضاف اليه
وتقدم المعمول يستلزم لتقدم العامل في الجواب منه بوجوه اما اولا فنمنع الاستلزام المذكور كليا فان تقدم
المعمول بالفعل وان استلزم صحة تقدم عامله لكن لا نم ان صحة تقدم المعمول يستلزم صحة تقدم عامله فتقدم
لنا وان استلزم صحة تقدم الرقيق الذي هو عامله البتة لكن صحة تقدم الرقيق لا يستلزم صحة تقدم الجر الذي هو عامله
حتى يلزم منه تقدم المضاف على المضاف اليه واما ثانيا فبان تقدم المعمول من حيث انه ملزوم مقدم على
تقدم العامل من حيث انه لازم فيلزم تقدم المضاف اليه على المضاف بحسب الرتبة واما ثالثا فنمنع
ان المضاف عامل في المضاف اليه ليستلزم تقدمه تقدمه بل العامل فيه حرف الجر من او اللام غيرهما فتامل
في الاجوبة واما رابعا فبما قيل بعد تسليم ان المضاف عامل في المضاف اليه انا لا نم انه اذا تقدم
المضاف اليه على المضاف يبقى معمولا حتى يلزم ان تقدمه يستلزم تقدمه واما ثانيا فلانه لا ريب في انه لا
يلزم منه في الواقع الا استحالة واحدة وهو تقدم المضاف اليه على المضاف فلا يكون ح بين الوجهين
فرق الا بحسب اللفظ كما لا يخفى قال البعض الاعاظم مد ظله في نظارة التعليل لو قرر الوجه الاول بان امتناع تقدم
معمول المضاف اليه على المضاف من ضروريات العربية من غير بناء على لزوم تقدم المضاف اليه على المضاف
الذي هو ممتنع وقرر الوجه الثاني بلزوم هذه الاستحالة لظهر الفرق انتهى قال المحشي في حاشية النهاية
النسخ ههنا مختلفة بعضها مع الواو في قوله ولان ومع اليه في قوله المضاف اليه وبعضها مع الواو وقطعه عن اليه
وبعضها بالعكس وبعضها بدون الواو وبدون اليه والظ ان النسخ التي بدون الواو غير صحيحة لان امتناع تقدم
ما في حيز المضاف والمضاف اليه عليهما من ضروريات العربية لا يحتاج الى البيان انتهى فالتوجيه الذي ذكره
المحشي للفرق بين الوجهين انما هو بالنظر الى النسخة الاولى وقوله فيها وبعضها مع الواو وقطعه عن اليه كذا
لامتناع تقدم ما في حيز المضاف عليه اي المضاف سواء كان معمولا للمضاف او المضاف اليه لان المعمول
لا يتقدم اه قوله فيها وبعضها بالعكس اي بدون الواو في قوله ولان ومع اليه في قوله المضاف اليه فيكون ح
قوله لان اه دليلا لقوله لامتناع ويكون ضمير عليه في قوله المضاف اليه عليه عائدا الى المضاف فالحاصل

ان تقدم ما في حيز المضاف اليه على المضاف ممتنع لان ما في حيز المضاف اليه يكون معمولا فلو صح تقدمه
على المضاف صح تقديم المضاف اليه على المضاف اليه لاستلزام تقدم المعمول تقدم العامل ثم لا يجوز ان
يعود الى المضاف اليه الا لان تقديم ما في حيز المضاف اليه على المضاف اليه صورتين احدهما تقديمه على المضاف
وثانيتهما تقديمه على المضاف اليه فقط ومن البين ان الدليل الذي اورده الشارح بقوله لان المعمول آه لا يطبق
الا على امتناع الصورة الاولى دون الثانية كما لا يخفى على من له ادنى لب فلم يتم التقريب لم يثبت الدليل
امتناع كلتا الصورتين الذي هو المدعى قوله فيها ولبعضها بدون الواو وبدون اليه فيكون العبارة هكذا
لامتناع تقدم ما في حيز المضاف عليه لان المعمول آه فعلى هذه النسخة ايضا يكون قوله لان آه دليلا
للامتناع فالحاصل ان ما في حيز المضاف لا يخلو اما ان يكون معمولا للمضاف او المضاف اليه فلو تقدم
عليه يلزم ان يكون المضاف او المضاف اليه مقدما على المضاف لان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع
العامل فيه قوله فيها ونظرا آه فعلى النسختين اللتين فيهما حرف الواو وعلى قوله لان يكون وجه الامتناع وقوله
لان دليلين بعدم مساعدة اللفظ لتعلق لنا بالرفيق وعلى النسختين الباقيتين يكون مجموع قوليها
المذكورين دليلا واحدا عليه قال الشارح اذ يكفيه رائحة من الفعل قال الفاضل اليزدي وذلك لانه
لما كان طالبا للتعلق بالفعل بالذات فيما وجد او يصح استنباطا معنى الفعل ولو التزاما عنه ولو تأخرا
عنه صح ان يعمل فيه ولذا يعمل فيه اي اذا باعتبار كونه ملزوما للمشتق نحو اسد علي اي صائل قال الشارح
على محاذات ما ذكره المصنف في المطول في قول صاحب التلخيص واكثرها للاصول مجازا ان للاصول
متعلق بمحذوف يفسره قوله حصا لان معمول المصدر لا يتقدم عليه لانه عند العمل مأول بان مع
الفعل وهو موصول ومعمول الصلة لا يتقدم على الموصول لكونه كتقدم جزء الشيء المرتب الاجزاء
عليه والاظهر انه جائز اذا كان المعمول ظرفا او شبهه قال الله تعالى فلما بلغ معه السعي ولا تأخذكم بهما
رافة ومثل هذا كثير في الكلام والتقدير تكلف وليس كل ما يؤول بشيء حكمه حكم ما اول به مع ان الظرف
مما يكفيه رائحة من الفعل انتهى قوله وذلك لان الخبر آه قد كان المشهور في تعريفه في سالف الزمان
ان المطلوب بالخبر ذاتي لمفهوم التوفيق بحسب العرف والشرع فلو تعلق لنا بجعل يكون المعمول التوفيق

والمجعول اليه خير رفيق الذي هو ذاتي للتوفيق فيلزم تخلل الجعل بين الذات والذاتي اي جعل الجاعل الذاتي
للذات وثبته لها وهو ممتنع لان جعل الذات عبارة عن جعل الذاتيات فلا يحتاج ح ثبوتها لها الى جعل
جاعل ومما اتجه علينا انا لا نسلم ان الخير ذاتي لمفهوم التوفيق لم لا يجوز ان يكون حاله حال البصر بالنسبة الى العمى
بان يكون نسبته للمطلق الى الخير ذاتية للتوفيق ويكون الخير خارجا عنه ولو سلمناه فاعتبار الخير في مفهوم التوفيق
لا يكون الا من جهة انه صفة للمطلق ومن البين انه بهذا الاعتبار لم يقع مجعولا اليه حتى يلزم تخلل الجعل بين الذاتي
والذاتي وانما وقع مجعولا اليه على انه صفة للتوفيق وهو بهذا الاعتبار لما لم يكن ذاتيا للتوفيق لا استحالة في تخلل
الجعل بينهما وبالجملة ان الخير الذي هو جزء للتوفيق ليس مجعولا اليه والخير الذي هو مجعول اليه ليس ذاتيا له وعلى كل من
التقديرين لا يلزم المجعولية الذاتية على ان المجعول اليه انما هو خير رفيق وهو ليس ذاتيا للتوفيق فلا يلزم المجعولية
الذاتية فان قيل ان الخير مطلق بالنسبة الى خير رفيق فلما وقع خير رفيق مجعولا اليه يقع الخير المطلق ايضا مجعولا
اليه لاستلزام مجعولية المقيد مجعولية المطلق وقد فرض ان الخير المطلق جزء للتوفيق فعاد الاشكال فنقول
يقال على هذا لا يلزم تخلل الجعل بين الشيء وجزءه الا بالعرض وبواسطة المقيد ونحن لا نمنعه انما نمنع
الجعل المستانف بينهما عدل عنه الى تقرير آخر وهو ان خير رفيق لازم لماهية التوفيق فلو كان ما تعلقا
بجعل يلزم تخلل الجعل بين الشيء ولازمه وهو ممتنع لانه لما وجد الذات من الجاعل وجد لازمه البتة والا يلزم
انفكاك اللازم عن الملزوم فكيف يحتاج ثبوت اللازم للملزوم ح الى جعل جاعل اذ الاحتياج اليه انما يكون
فيما يمكن فيه انفكاك المجعول اليه عن المجعول دون غيره فاللام على هذا التقرير في الخير في قول المحشي لان الخير
عوض عن المضاف اليه هو الرفيق فان قلت تقرير كلام المحشي بهذا النمط لا يلائم قوله لامتناع تخلل الجعل
بين الشيء وذاتياته اذ الذاتي يطلق على الجزء دون اللازم قلت لا نم ان الذاتي لا يطلق على اللازم
فان الذاتي له معنيان عندهم احدهما المنسوب الى الذات سواء كان داخلا في الذات وجزء لها او
خارجا غير منفك عنها اي اللازم والآخر ما يكون منسوبا الى الذات بالدخول فقط ومراد المحشي من الذا
المعنى الاول دون الثاني قال عمي قدوة المحققين المتاخرين بعد فيه نظر فان لوازم الذات ما لا يتخلف
في ظرف ذهنا كان او خارجا كالزوجية بالنسبة الى الاربعة فانما وجدت الاربعة وجدت الزوجية

ولا يكون التوفيق بالنسبة الى خير الرافقة كك فان الكفار يتصورون مفهوم التوفيق وحقيقته ولا يحصل لهم
خير الرافقة وبالجملة ان التوفيق بحسب الوجود الخارجي يستلزم خيرية الرافقة واما بحسب الوجود الذهني فلا
يستلزم اصلا فيكون خيرية الرافقة من لوازم الوجود الخارجي لوازم الوجود الخارجي مجعولة بالاتفاق تم
انتهى اعلم ان المحقق قدس سره اشار بقوله فانه الى جواب النظر تقريره انه ان اراد صاحب النظر بقوله فان الكفار
الخ ان الكفار يتصورون مفهوم التوفيق ولا يحصل في ذهنهم مفهوم خير الرافقة فمسلم لكن هذا لا ينافي كونه لازما
بينا له بالمعنى الاعم الذي هو عبارة عما يلزم من تصور الملزوم واللازم والنسبة بينهما الجزم باللزوم
اذ لا يلزم من عدم حصول مفهوم خير الرافقة عند تصور مفهوم التوفيق الذي هو ملزومه في الذهن عدم
جزم اللزوم بينهما عند تصورهما مع تصور النسبة التي بينهما بل الجزم به ضروري فانا نعلم قطعا ان من تصور
معنى التوفيق وخير رفيق والنسبة بينهما جزم باللزوم بينهما وانما ينافي لو كان لازما بينا بالمعنى الاخص
الذي هو عبارة عما يلزم من تصور الملزوم وحده تصور اللازم ومراد المحشي من اللازم او اللازم البين بالمعنى
الاعم دون الاخص وان اراد ان التوفيق وجد في ذهنهم لكن لم يوجد خير الرافقة لهم لان العمل بدون الايمان
لا ينفع فيهما في الوجود الخارجي ايضا يكون كك فكيف يكون خير الرافقة من لوازم الوجود الخارجي
وقيل لدفع المجعولية الذاتية بان اللازم انما هو مجعولية ثبوت الذاتي للذات بجعل مستانف سوى جعل الذات
لا جعل نفس الذاتي ثبوته او جعل ثبوته بالعرض فيجوز ان يكون معنى قول الشارح جعل لنا التوفيق خير رفيق
اوجد لنا ثبوته من الاخيرين لا الاول فتامل وقيل لدفعها بانها انما تستحيل في الماهية الحقيقية دون الاعتبارية
ولا ريب في ان ماهية التوفيق اعتبارية فلا امتناع في لزوم المجعولية الذاتية فيها ولا يخفى ما فيه لان الدليل
الذي اقمناه على بطلانها يجري في كل ماهية حقيقية كانت او اعتبارية وبعد بقي ههنا اشكال وهو انه
كان على تقدير تعلق الجعل بلزوم المجعولية الذاتية التي هي باطلة يكون تعلقه باطلا فلا وجه لاطلاق
الشارح الركيك على هذا التعلق فانه انما يطلق على الصحيح ولا يليق لا على الباطل ويمكن الجواب
عنه بان الصحيح تعلق الجعل الثاني وجهه هو ان الجعل جعل بمعنى خلق وخير رفيق حال اسوكد التوفيق
لا مفعول ثانيا للجعل حتى يلزم المجعولية الذاتية وقيل في الجواب عنه بان الشارح اراد بالركاكة معناها الحقيقي

بل معناها المجازي اي البطلان ولا يجاب عن الاشكال بانا لا نلتزم تجريد التوفيق عن الخير فلا يكون الخير
على هذا التقدير معتبرا فيه الا من حيث انه ذاتي له ولا من حيث انه لازم له فلا يلزم المجعولية الذاتية ح
اصلا لانا اذا التزم التجريد صح تخلل الجعل بين التوفيق والخير ورفيق فلا يلزم محذور اصلا فانا وجه
الركاكة وانما نقول ان التجريد غير شائع فلا يليق اخذه وان صح وليس معنى الركاكة الا هذا بل لان
هذا المقام مقام المجد وفيه يكون المراد من الالفاظ المستعملة فيها هو المعتبر فيها بحسب العرف ولا ريب في
ان الخير مما كان معتبرا في مفهوم التوفيق بحسب العرف فكيف يجرد عنه **قوله** وبهذا يظهر حال تعلق
لنا بالتوفيق وبالخير آه هذا دفع سوال تقدير تقرير السوال انه لم يتعرض الشارح احتمال تعلق لنا
بالتوفيق والخير وتقرير الدفع انه لما كان حال تعلق لنا بالتوفيق والخير فسادا وصحة يظهر من
حال تعلق لنا بجعل ورفيق لم يتعرض لهما لان تعرضهما يشعر بتعرضهما اما الاول فلان الخير لما كان
ذاتيا لمطلق التوفيق يكون ذاتيا للتوفيق المقيد بلنا ايضا فيلزم المجعولية الذاتية على هذا التقدير
ايضا كما يلزم على تقدير تعلقه بجعل واما الثاني فلان الخير وان كان ذاتيا للتوفيق لكن الخير المقيد
بقيد لنا ليس ذاتيا له فلا يلزم المجعولية الذاتية ح كما لا يلزم على تقدير تعلقه برفيق وبهذا يندفع
ما قال بعض الفضلاء من انه يظهر مما ذكره المحشي امتناع تعلق لنا بالتوفيق وبالخير ايضا لان ثبوت الذاتي
للذات يكون لنفسها لا لغيرها لان جعل الانسان ناطقا للغير باطل انتهى لانه لا يظهر مما ذكره المحشي ح
امتناع تعلق لنا بالخير كيف لا ولو تعلق لنا بالخير يكون الخير مقيدا به والخير المقيد ليس ذاتيا للتوفيق
حتى يلزم الشناعة التي ذكرها في تعلقه بالجعل ثم ان ما قال ذلك الفاضل ثانيا من انه لو نظرت
الى الاتصال المعنوي بين المضاف والمضاف اليه بحيث يصير الثاني كالجزء من الاول يظهر ايضا
امتناع تعلقه بالخير نفيه ان هذا ادعاء بحت لا ينفع ما لم يثبت من النحو ان الاتصال المعنوي بين
المضاف والمضاف اليه يمنع تعلق لفظ بالمضاف دون المضاف اليه مع انه لم يثبت بعد قولهم
ان لا امتناع تعلق لنا بالتوفيق والخير مانعا من جهة اللفظ هو ان معمول المصدر واسم التفضيل
لا يتقدم عليهما يدفع بان لنا ظرف والظرف مما يتوسع فيه فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره **قوله** وبهذا يندفع

هي ملزوم المجعولية الذاتية على تقدير تعلق لنا بجعل فيدفع ما قيل لدفع وجه ركاكة تعلق لنا بجعل الا
قيل انه لو كان لنا متعلقا بجعل لكان فعل الله سبحانه بجعل التوفيق معللا بالغرض الا ان اللام هي للنفع
مع ان فعل الله تعالى لا يكون معللا بشيء من العلل من ان اللام للانتفاع كما في قوله تعالى جعل لكم
الارض فراشا والسماء بناء او قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فيجوز على هذا ان يكون
لنا متعلقا بجعل ويحمل للانتفاع انا لا نقبل وجه الركاكة لزوم كون فعل الله تعالى معللا بالغرض حتى
يقال له نعم ان اللام للانتفاع فيجوز ان يكون لنا متعلقا بجعل بل نقول وجه الركاكة المجعولية الذاتية
وهي يلزم على كل تقدير سواء كان اللام للانتفاع او لا وقد تقرر كلام المحشي بان ملزوم المجعولية الذاتية
على تقدير تعلق لنا بجعل فيدفع ما قال جلال الدين لدفع وجه ركاكة تعلق هو انه بهذا التعلق يلزم
خلاف المقصود لان المناسب لمقام الحمد حمده تعالى للتوفيق خير رفيق لنا وهو لا يفهم الا اذا كان لنا
متعلقا برفيق بخلاف ما اذا كان متعلقا بجعل فانه لا يقتضي مرافقة التوفيق لنا فيجوز ان يكون لنا
من تمام فهم المقصود اذا كان لنا متعلقا بجعل ممنوع الا ترى انه قال الله تعالى جعل لكم الارض فراشا
فان الظرف في هذه الآية الكريمة متعلق بجعل مع انه ليس فيه الركاكة وخلاف المقصود من كون الارض
فراشا لغيرنا ووجه الاندفاع انا لا نقبل وجه الركاكة ما ذكرتم حتى يمنع مستندا بالآية المذكورة بل وجه الركاكة
هو ما ذكرنا اي المجعولية الذاتية وهو لا يوجد في الآية اقول لا دخل في هذا التقرير لكون اللام للانتفاع
فيلغو قول المحشي رح بجعل اللام للانتفاع وههنا كما ترى بخلاف ما قررنا كلام المحشي فانه لا يلغو اصلا قال الشارح والصلاة
على محمد المصدر الآية علينا اولا من بيان معنى المجاز العقلي واللغوي المنقسم الى المفرد والمركب ثم بيان ما هو المفهوم
من كلام الشارح المحشي ليتضح المقصود باتم وجه فاعلم ان المجاز العقلي وقد يسمى مجازا حكميا ومجازا في الاسناد
ومجازا في النسبة ايضا عبارة عن اسناد الفعل او معناه الى ملابس له غير ما هو له مع نصب قرينة تمنع
عن ان يكون الاسناد الى ما هو له كزيد عدل ووجه تسمية هذا المجاز بهذه الاسماء ظاهر على اللبيب
والمجاز في المفرد ويقال له المجاز في الطرف ايضا لانه لا يكون الا في طرف الجملة عبارة عن الكلمة المستعملة
في غير ما وضعت له مع نصب قرينة على عدم ارادة المعنى الموضوع له كاطلاق الحلق على المخلوق والمجاز

فی المرکب ویسمی بالتمثیل ایضا لان فیہ تمثیلا وتشبیها عبارة عن اللفظ المستعمل فیما یشبہ بمعناه الاصلی تشبیہ التمثیل للمبالغة کما یقال للمتردد فی امرانی اراک تقدم رجلا وتؤخر اخری فشبہ صورة تردده فی المبالغة بصورة تردد من قام لیذهب فی امر فتارة یرید الذهاب فیقدم رجلا وتارة لا یرید فیؤخر اخری فاستعمل الکلام الدال علی هذه الصورة فی تلک وجہ التشبیہ هو الاقدام تارة والاحجام اخری اذا عرفت هذا فنقول یحتمل ان یعود الضمیر فی قول الش والظاهر انہ الی معنی اسم الفاعل ویؤیده ما وقع فی بعض النسخ بدل قولہ والظاهر اقول فحاصلہ ان من فسر الهدی بالهادی لم یرد ترجمتہ بذلک حتی یکون المجاز فی الطرف فیعری عن المبالغة التی تکون مقصودة فی المدح بل اراد منہ انہ بیان لحاصل المعنی یعنی انہ لو اتی بهذا المعنی من غیر تعرض للمبالغة لکان حقہ ان یؤتی بالهادی بدل الهدی کذا یفهم من کلام الفاضل الیزدی ویحتمل ان یعود الی الهدی فیکون قولہ والظاهر انہ آه تفسیر آخر للهدی لما لم یکن الاحتمال الاول مناسبا لنظم الش کما هو الظاهر عند من لہ ذوق سلیم اختار المحشی الاحتمال الثانی حیث نبہ بقولہ ان هدی لیس مصدرا آه حاصلہ ان الهدی آه لیس مصدرا بمعنی اسم الفاعل بمعنی الهادی حتی یلزم المجاز فی الطرف ای طرف الجملة التی هو الرسول هدی لانہ استعمل فی غیر ما وضع لہ بل اسم الحاصل بالمصدر المعلوم اطلق علی الفاعل ای الرسول علی وجہ الحقیقة مبالغة فان صدور الهدایة عنہ لما کان امرا کاملا نسب الهدی الذی هو بمعنی الحاصل الیہ بانہ عینہ فیکون المجاز فی النسبة الیہ فیکون مجازا فی النسبة وانما اختار الش المجاز فی النسبة علی المجاز فی الطرف لان فی تلک ابلغ منہ لافادتہ المبالغة المبتغاة دون المجاز فی الطرف فیکون الوجہ الثانی وهو جعل الهدی اسما للحاصل بالمصدر مشتملا علی المبالغة الکاملة ظاهرا دون الوجہ الاول الذی قال بہ البعض وهو جعل الهدی بمعنی اسم الفاعل ولهذا لم یلتفت الش الی جعل الهدی بمعنی اسم المفعول فان قلت ان فی الوجہ الثانی ایضا یلزم المجاز فی الطرف کما فی الاول لان الحاصل لیس معنی حقیقیا للذی الحاصل قلت هب لکن لا یضر مقصودنا اذ المقصود ان الوجہ الثانی الذی فیہ المجاز بالنسبة ظاهر من الوجہ الاول الذی فیہ المجاز بالطرف لاشتمال الثانی علی المبالغة دون الاول فلیس مقصودنا انہ لا یوجد فی الوجہ الثانی المجاز اصلا حتی یرد علیہ ما قلتم هذا کلہ علی تقدیر ان یکون الهدی حالا من ضمیر منعول

ارسله اما الى الرسول ﷺ وهو الظاهر لان ههنا مقام الحمد لرسول الله فهو لا يكون الا بصفة جميلة
وهي لا تتحقق الا على تقدير ان يكون الهدى حالا من ضمير مفعول ارسله لا ان يكون حالا من ضمير فاعل ارسل او
الى الله تعالى اذ على هذا يكون الهدى صفة لله تعالى دون الرسول المحمود والحمد على الصفة الجميلة [illegible]
لا من كونه هاديا نعم ليس مناسبا للحمد ههنا الذي ينبغي فيه كمال الاعلى اذ به الصفة اي في صفات كمال من
كمالاته قوله ويمكن تاييده اي تاييد ان الهدى ليس مصدرا بمعنى اسم الفاعل بل ان رسول الله كل [illegible]
توضيحه انه لما كان ثمة مقدمتان صادقتان احديهما ان هداية الرسول للخلق انما كانت بعد [illegible]
لا حال الارسال والاخرى ان اطلاق المشتق على الذي ثبت له مبدأ الاشتقاق في الاستقبال [illegible]
مجاز بالاتفاق كما قال المحشي في الحاشية الشريفة اسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال [illegible]
المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله من الموصوف [illegible]
لمن صدر عنه الضرب المنقضي وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالحركة والتكلم ونحو ذلك
فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كما فيما نحن فيه فمجاز بالاتفاق فلا يقال الضارب لمن لم يصدر
الضرب لا يضرب ولكنه سيضرب حقيقة بل مجازا انتهى فالدليل على كل من احد من هذه المقدمات
مع ماله وما عليه مذكور في كتب الاصول لغرابة المقام لم نذكره يلزم منهما انه يكون على تقدير اخذ الهدى
بمعنى الهادي اطلاق الهادي عليه حين الارسال الذي يفهم من قوله ارسله مع ان الهداية التي مبدأ
الاشتقاق للهادي لم يثبت له حال الارسال بل بعده فهذا الاطلاق لا يكون الا اطلاقا مجازيا
فيكون ثمة مجازا آخر سوى اخذ الهدى بمعنى الهادي وهو لا يناسب مقام الحمد لانه بالاوصاف الكاملة
الثابتة بالفعل اليق وانسب بخلاف ما لو جعل الهدى بمعنى الحاصل بالمصدر فانه ليس فيه الا مجاز
وهو اعتبار تلبس الرسول ﷺ على طريق المبالغة وهي بالاوصاف الثابتة في الاستقبال في مقام
المدح وانسب اذا عرفت هذا يكون الظاهر الاحتمال الثاني لا الاول وفيه نظر وهو ان حاصل التاييد
ان في الوجه الاول يلزم مجازان احدهما في استعمال الهدى في معنى اسم الفاعل اي الهادي وثانيهما في
استعماله في اطلاق الهادي عليه في الحال مع انه ليس بهاد للخلق الا في الاستقبال دون الحال

فلقائل ان يقول ان هذا انما يلزم لو اخذ التجوز ولا في استعمال الهدى في معنى اسم الفاعل ثم استعماله
في المباشر في الاستقبال ونحن لا ناخذه على هذا النمط بل تجوز الهدى في المباشر في الاستقبال فليس
الا تجوز واحد وهو استعماله فيمن سيهتدى وما قيل لا وجه لتخصيص التاييد بكون الهدى حالا عن
مفعول ارسله بل هو لازم على تقدير كونه حالا من ضمير فاعل ارسله ايضا فان هدايته تعالى بالنسبة
الينا منحصرة في ايسال الرسول ومن المعلوم ان الرسول لا يكون هاديا للخلق الا بعد الارسال لا
حال الارسال فاطلاق الهدى على الله تعالى ايضا حال الارسال مجاز فمدفوع بان هذا التفصيل انما هو
باعتبار المقام اذ المقام انما هو مقام الحمد للرسول وحده لا يكون الا بان يكون الهدى حالا عن ضمير
مفعول ارسله كما عرفت ويمكن ان يقال في وجه التخصيص انه يلزم على تقدير اخذ الهدى بمعنى اسم الفاعل
وجعله حالا عن ضمير مفعول ارسله مجازان في جميع الصور دون ما لو جعل حالا من ضمير فاعل ارسله فانه
لا يلزم فيه المجازان الا في صورة دون صورة بيانه انه لو جعل الهدى حالا من ضمير فاعل ارسله يكون الهدى
اعم سواء كان رسولا او غيره ومن المعلوم ان الله تعالى هاد لرسوله حال الارسال وقبله ايضا فلو اريد المجاز
في الطرف على تقدير ان يراد ان المهدى هو الرسول لم يلزم مجاز آخر وهو في اطلاق الهادى
عليه تعالى لقيام مبداه فيه حال الارسال وقبله نعم اذا اريد المهدى غير الرسول صلى الله عليه وسلم يلزم المجاز
البتة **قوله** وانما جعل الهدى جواب لما اورده المحشي ابو الفتح على الشارح من انه لا وجه لجعله الهدى اسما
حاصلا بالمصدر في بيان المجاز في النسبة بل جعله بالمعنى المصدري اظهر وابلغ كما هو المشهور في نحو رجل عدل انما هي قبل
واورد بانا لا نسلم ان جعل الهدى بالمعنى المصدري اظهر وابلغ في المجاز في النسبة بل في المجاز في الطرف
لان المصدر كثيرا ما يقع على معنى اسم الفاعل بخلاف اسم المصدر فانه لا يقع عليه فلا يكون الظاهر منه
الا المجاز في النسبة وعينا انه وان كان ذكر لفظ المصدر فقط اظهر في المجاز في الطرف لكن سياق
قوله وما اطلق عليه مبالغة اظهر في المجاز في النسبة لان المبالغة انما يكون فيه دون المجاز في الطرف ثم اعلم انه
انما قال الشارح اسما للحاصل بالمصدر ولم يقل اسما للمصدر لان كمال المبالغة الذي هو انسب في مقام الحمد
انما يكون في الحاصل لانه المقصود بالمصدر **قوله** السر فيه آه حاصله ان المصدر المعلوم لما كان عبارة عن التحقيق

السائغ الصالح للنسبة الى الفاعل وصدوره عنه فينتقل الذهن عنه الى معنى اسم الفاعل المشتق
منه فصح ان يراد منه تجوزا اما من جهة انه جزء له كما هو عند اهل العربية من ان المشتقات
موضوعة للذات والصفة والنسبة وعند السيد الشريف من انها موضوعة للصفة وا
واما من جهة ان له دخلا في اختراع المشتق وهو على تقدير ان يكون موضوعا لمعنى بسيط
يخترعه العقل نظرا الى الوصف القائم به كما هو عند المحشي او من جهة انه عينه كما هو عند الشر
بخلاف اسم المصدر فانه لما لم يعتبر فيه الصلاحية للاضافة الى الفاعل لم ينتقل عنه الى معنى
اسم الفاعل ليراد منه تجوزا لعدم تحقق ما هو شرط من العلاقة وفيه ان عدم اعتبار التلبس
بالفاعل في اسم المصدر لا يوجب عدم صحة تجوزه لاسم الفاعل فان معناه قائم بالفاعل في
الواقع فيتحقق علاقة الحلول فيصح تجوزه له تجوز الحال للمحل **قال الشارح** اطلق عليه ضمير ملكو
ايا ما بدا الى من في قوله من ارسله ان قيل ان هذا حال من ضمير مفعول ارسله او عائد الى الله
تعالى ان قيل انه حال من ضمير فاعل ارسله **قال الشارح** مصدر مبني للمفعول اي بان يقتدى
به لا يخفى ان الاقتداء لازم فكيف يصح القول بانه مبني للمفعول لانا نقول قد قدم
لفظ به بعد الاقتداء فيكون الاقتداء متعديا بالباء فصح القول بانه مبني للمفعول **قوله**
ويمكن جعله مصدرا مبنيا للفاعل في الحاشية الشهية لنسخ المتن مختلفة في بعضها تقديم
الاقتداء على الاهتداء وفي بعضها على العكس مع اكثر لنسخ الحاشية وقع على النسخة الاولى
وبعضها على النسخة الثانية وهكذا قوله مصدر مبني للمفعول اي بان يقتدى به وكلمة
به وقوله يتعلق بالاقتداء والظاهر النسخة الاولى انتهى **قوله** فيهما والظاهر النسخة
الاولى اي تقديم الاقتداء على الاهتداء لان الاهتداء يجب له النور دون الاقتداء
فانه يكفي له وجود الهادي وكثرة النسخ ايضا مرجحة للنسخة الاولى **قوله** لكن الاولى
وهو جعل الاقتداء بتقديره به مصدرا مبنيا للمفعول اولى من جعله مصدرا .. ٢٠٨١
المتكلم بتقدير به اذ المقام مقام الحمد وهو لا يكون الا بصفة حقيقية من صفات الموصوف

للثبت الرعاية التقدير الاول انه يكون جعل النبي ح ان الرسول مقتدى به هي صفة له من صفاته صلى الله عليه وسلم فدون الثاني فان اقتدائنا به صلى الله عليه وسلم وصف لنا الا بطريق وصف الشيء بحال متعلقه وهو لا يكون وصفا حقيقيا للشيء لا يق فعلى هذا يجب على المحشي ان يقول الصواب مقام الاولى لان الاولى انما يطلق فيما يكون للطرف المقابل نوع صحة وههنا ليس للثاني صحة من وجه اذ ليس به وصف حقيقي ما هو حتى يصح الحمل بازائه لانا نقول ان وصف الشيء بحال المتعلق وان لم يكن وصفا للشيء حقيقة لكنه يستلزم وصفا حقيقيا للشيء فاقتدائنا به صلى الله عليه وسلم وان لم يكن وصفا حقيقيا له صلى الله عليه وسلم لكنه يستلزمه وهو كونه مقتدى به والحمد ليس الا بازائه فيكون للثاني ايضا صحة لكن لما كان كونه صلى الله عليه وسلم مقتدى به يفهم من الاول صراحة ودون الثاني حكم المحشي باولوية الاول وفيه انه لما كان الثاني الذي يشتمل على كونه صلى الله عليه وسلم مقتدى به بطريق الكناية التي هي ابلغ من التصريح يكون هو اولى من الاول الذي بخلاف ذلك لا يقال ان ذكره يشتمل على الابلغ اولى من مقابله فان قلت لم ترك المحشي احتمال كون الاقتداء مصدرا مبنيا للفاعل على صيغة الغائب المعلوم قلت لو حمل الاقتداء على المبني للفاعل على صيغة المعلوم الغائب فاما ان يجعل صفة له صلى الله عليه وسلم فيكون الرسول ح فاعلا له او للخلق فيكون الخلق فاعلا له وكل واحد منهما لا يخلو عن الخلل اما الاول فلان كونه عليه السلام مهديا يأبى عن هذا التأويل اذ حق الهادي ان لا يكون مقتديا بالغير بل يكون الغير مقتديا به على انه غير مناسب لحمده صلى الله عليه وسلم واما الثاني فلان التكلم مع الغير شامل لجميع الافراد سواء كانت حاضرة او غائبة فذكر التكلم يستغني عن ذكر الغائب بلا مرية ولم ينعكس الامر اي ان ذكر صيغة الغائب يدخل التكلم فيها ايضا بالشان نفسي الاقتداء وما قيل في وجه ترك كون الاقتداء مصدرا مبنيا للفاعل على ان يكون صفة للخلق من انه يلزم على هذا التقدير حذف الفاعل من غير اقامة شيء مقامه وهو غير جائز ففيه ان هذا غفلة من تصريح النحاة من ان ذكر الفاعل في المصدر غير لازم سواء كان مظهرا او مضمرا **قوله** لان اهتدائنا الخ تقريره بعد تمهيد ان المراد من الاهتداء الذي هو فعل لازم اهتدائنا به صلى الله عليه وسلم انه لو كان به متعلقا بليق لكان معناه ان

ان اهتدائنا لائق به صلی الله علیه وسلم وهذا کما تری لان الشئ لا یکون لائقا لشئ الا اذا کان متعلقا به ای اهتدائنا به صفة لنا لا له لانه کمال لنا لا له ولا یقربان الاهتداء لازم فلو کان متعلقا بیلیق لکان معناه ان الاهتداء لائق به صلی الله علیه وسلم ولیس فیه کثیر مدح اذا اهتداؤه ادنی کمال له لان هذا التقریر لا یلائم لعبارة المحشی کما لا یخفی علی من له ادنی فهم وقیل فی وجه عدم تعلق به بیلیق انه لو تعلق به یلزم ان یکون یلیق الذی هو خبر للاهتداء متقدما علیه رتبة لان المعمول لا یقع الا حیث یقع عامله وهو یوجب تقدیم الخبر علی المبتدأ رتبة وهو کما تری یعارض بان فی صورة تعلقه بالاهتداء ایضا یلزم خلل وهو تقدم معمول المصدر علیه والجواب بان لفظ به ظرف وفیه یجوز ما لا یجوز فی غیره مشترک فتأمل **قوله** وقیل فی الاهتداء الخ حاصله انه لو قدر لفظ به بعد الاهتداء ویقال انه مبنی للمفعول بمعنی ان یهتدی به او للفاعل المتکلم مثل ما سبق فی الاقتداء لکان تعلق به لا یقال انه یکون المعنی ح اهتداء الغیر به صلی الله علیه وسلم واهتدائنا به صلی الله علیه وسلم یلیق به **قوله** لکن الاول ای کون الاهتداء مصدرا مبنیا للمفعول الیق من اخذه مصدرا مبنیا للفاعل الخ مع الغیر لانه علی الاول یکون الاهتداء صفة حقیقیة له دون الثانی الا بطریق وصف الشئ بحال متعلقه وهو لیس مدحا حقیقیا للشئ حتی یصح الحمد بازائه ویحتمل ان یکون المراد من الاول عدم تعلق بیلیق ووجه نظره وهو انه علی تقدیر تعلقه به یکون المعنی ان اهتداء الغیر یلیق به صلی الله علیه وسلم مع ان اهتداء الغیر لائق للغیر لا له صلی الله علیه وسلم فانه کمال للغیر لا له صلی الله علیه وسلم ثم اعلم ان فی الاهتداء الثانیة واجوبة مثل ما مر فی قوله ولکن الاول اولی فعلیک بالتأمل الصادق لیظهر لک حقیقة الحال بوجوه فائدة جلیلة یجب التنبیه علیها هو ان حکم المحشی باولویة الاول من الثانی سواء کان فی الفقرة الاولی او الثانیة انما هو علی تقدیر حمل الباء الواقعة فی المتن علی الصلة دون السببیة کما افاده جدی واستاذی فی حاشیة ذیل قول المحشی لکان تعلق به بیلیق بقوله لعله اراد بقوله علی طبق ما قلنا انه لیعتبر التقیید بالظرف ای قوله به کما قید اولا فی الاقتداء ویحمل الباء للسببیة فالمعنی علی البناء للفاعل والمفعول تهتدی بسبب النبی علیه السلام او نهتدی لسببه من متبعیه علیه السلام فهذا

وان كان توصيفا بحال المتعلق كما نبه هو لكن لإشعاره زيادة مدحه عليه السلام ومزية رتبة لما فيه
من الاشارة الى انه عليه السلام في رتبة بحيث يقتدي بتبعيته ونحن نقتدي لسببه فضلا عن رؤيته
بنفسه صلى الله عليه وسلم صار تعلقه به لائقا والا فلا خفا فيما نحن فيه من الجزالة وكذا يحمل قوله نقتدي
به على بناء الفاعل على ان الباء للسببية وحاصل المعنى نقتدي لاحد من امته بسببه عليه السلام فضلا ان
نقتدي به ففيه ايضا من الاشعار الى مزية رتبة عليه السلام ما ليس في قوله نقتدي به على جعل الباء
للصلة كما لا يخفى على المنصف انتهى **قوله** فان الجمع المضاف يفيد العموم والاستغراق فيكون
معنى قول الشارح صعدوا في معارج الحق انهم صعدوا جميع معارج الحق ويستلزم ان يبلغوا اقصاه وتمامه
والا لم يتحقق صعودهم على جميع مراتبه وقس على هذا قوله سعدوا في مناهج الصدق **قوله** بسبب
التصديق اي تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فاللام في التصديق عوض عن المضاف اليه
وكذا في قول الشارح بالتحقيق **قوله** وهذا ايضا اي قوله بالتصديق يحتمل ان يكون ظرفا مستقرا متعلقا
بمحذوف اي متلبسين بصيغة الجمع فيكون قوله سعدوا في مناهج الصدق بالتصديق جملة واحدة
كما ان قوله بالتحقيق يحتمل ان يكون متعلقا بمحذوف اي متلبسين بصيغة الجمع فيكون قوله و
صعدوا في معارج الحق بالتحقيق جملة واحدة فقول الشارح هذا الحكم متحقق لا ريب فيه بيان لحاصل
المعنى فان قلت كيف يكون حكم المحشي بان قوله بالتصديق يحتمل ان يكون ظرفا مستقرا صحيحا
فان الاحتمال انما يطلق فيما لم يكن فيه خلل مع ان في هذا الاستقرار خللا كما سيبينه المحشي
بقوله لان السلوك آه قلت ما لم يكن في النظر الجلي خلل في كون التصديق ظرفا مستقرا
حكم باحتماليته **قوله** لكنه اي الشارح لم يتعرض بكون قوله بالتصديق ظرفا مستقرا لاستلزامه خلفا
ان السلوك في مناهج الصدق آه تقريره ان السعادة في منهج الصدق عبارة عن سلوك
السالك فيه وهو لا يتصور الا بالتصديق بما جاء به النبي عليه السلام فالتصديق لازم له فلا يجوز
تعلقه بمتلبسين لان التلبس يقتضي الانفكاك وعدم اللزوم فان قيل لو كان ما بينه المحشي صحيحا
لعدم تعرض كون التصديق ظرفا مستقرا فلم تعرض هو بقوله انما تعرض به لان التلبس قد يطلق

على اللزوم ايضا ولا يخفى على المتامل ان ما ذكره المحشي لعدم كون قوله بالتصديق ظرفا مستقرا يجري
مثله في قوله بالتحقيق فان الصعود على معارج الحق لا يتصور بدون التحقيق من الرسول صلى الله عليه
وسلم فالتحقيق لازم له فلا يجوز تعلقه بمتلبسين لان التلبس يقتضي عدم اللزوم فما الوجه في ذكر
الشارح احتمال كون التصديق ظرفا مستقرا دون التصديق مع كونهما سيان في لزوم الاستحالة
ثم اعلم انه يمكن ان يقرأ ان قوله بالتحقيق ظرف مستقر متعلق بمتلبسين بصيغة الواحد على ان يكون خبر المبتدأ
محذوف فالمعنى ان هذا الحكم متلبس بالتحقيق كذا في الحاشية المنسوبة المنقولة من الشارح المحقق وعلى هذا
ايضا يكون قول الشارح هذا الحكم متحقق لا ريب فيه بيانا لحاصل المعنى فيكون قوله وصعدوا في معارج
الحق بالتحقيق ح مشتملا على جملتين احدهما قوله صعدوا في معارج الحق واخرهما قوله بالتحقيق اذ هو في التقدير
هذا الحكم متلبس بالتحقيق ومالم يتصور في قوله بالتصديق ان يكون ظرفا مستقرا على النحو المذكور اذ لا فائدة في قوله
انه لا يصح ان يقال هذا الحكم متلبس بالتصديق لم يتعرض الشارح لهذا الاحتمال فيه قوله ثم التلبس اشارة الى الجواب
اورده الفاضل ان السيد ابو الفتح دايره وهو انه يفهم من قول الشارح في الحاشية المنقولة ان قول المصنف بالتحقيق على تقدير كونه
ظرفا مستقرا يكون متعلقا بمتلبس وهو من افعال الخصوص فكونه ظرفا مستقرا مبني على ما قال السيد السند في حاشية الكشاف
من ان الظرف المستقر ما يكون متعلقه مقدرا سواء كان عاما او خاصا دون ما هو المشهور عند الجمهور
من انه لابد ان يكون متعلقه مقدرا عاما ولا ينبغي للمحصلين ان يبنوا كلامهم على ما هو غير المشهور
عند الجمهور بلا ضرورة داعية اليه ومن البين انها ليست ههنا اذ يمكن تعلقه بمقدر عام كالحصول الخ
وحاصل الدفع انا لا نسلم ان التلبس من افعال الخصوص انما هو من افعال العموم اذ العموم عبارة
عما لا يوجد فعل بدونه وهو يصدق على التلبس ايضا كما يصدق على الحصول اذ ما من فعل
الا وهو تلبس بالغير ولا اقل من ان يكون الغير فاعلا فيصح استقرار الظرف على طريق الجمهور ح ايضا ويمكن
الجواب على الايراد بان الجمهور انما اعتبروا في الظرف المستقر تقدير المتعلق العام لتفاد بالقرينة
التقدير والا لو اقتضى المقام تقدير الفعل الخاص لتقدير الخاص عندهم تجوز به من العلماء رأي ميسر
وح لا خلاف بين الجمهور والسيد السند قال الشارح اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن نما الخ

في الشيء اليه لان اشارة المنصفين لا يكون الا الى معقوده ليستريح الاذهان قوله الالفاظ المرتبة
ومعانيها آه هذا دفع دخل مقدر يرد على قول الشارح اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن تقريره الدخل انه ينبغي
ان لا يصح الاشارة العقلية ايضا الى الالفاظ والمعاني المرتبة كما لا يصح الاشارة الحسية اليها بناء على عدم
وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في العقل ايضا في آن الاشارة بل لا يلزم التفات النفس الى امور متعددة في آن
واحد وحاصل الدفع ان امتناع حضور الاشياء ووجودها في العقل في آن واحد انما هو على التفصيل دون
الاجمال اذ في الاجمال لا يكون الا حضور شيء واحد متحد مع الاشياء المتعددة كالاشياء المتعددة
ولا ريب في تحقق الاجمال آه فان الالفاظ المرتبة ومعانيها التي اشار اليها بلفظ هذا حاصلة
في الذهن في آن الاشارة بوجه اجمالي البتة سواء اتحد الوجه معها بالذات او بالعرض ويجيء
بيانه مشروحا فان قلت كيف يمكن اعتبار الاجمال في الالفاظ المرتبة ومعانيها فان الترتيب
لا يكون الا بحسب الزمان دون الآن بخلاف الاجمال قلت لا نم ان الترتيب يكون الا بحسب
الزمان اذ الترتيب عبارة عن التقديم والتاخير وهو قد يكون بحسب الزمان وقد يكون بغيره
وترتيب الالفاظ ومعانيها من القسم الاخير فلا باس حينئذ لو لاحظها الذهن بلحاظ واحد اجمالي
في آن الاشارة ولو سلمنا ان الترتيب فيها بحسب الزمان فنقول ان الترتيب آه بحسب الازمنة
السابقة على آن الاشارة فلا ينافي اعتبار الاجمال فيها في آن الاشارة ومما يجب ان يعلم
ان ليس المراد بالوجه المذكور في كلام المحشي ما هو المتعارف منه من كون الوجه عرضيا لان
طريق حصول الالفاظ والمعاني في الذهن لا ينحصر في الوجه العرضي بل المراد منه ما هو اعم منه
ومن كونه ذاتيا فان كان ذاتيا لها فاما ان يجعل مرآة لملاحظتها يكون العلم علما بالكنه
فيحصل اولا ذاتيات الالفاظ والمعاني من الجنس والفصل اي الحد في الذهن ثم يجعل مرآة
لملاحظتها ويكون هذا الوجه متحدا معها بالذات ومتغايرا بالاعتبار او لم يجعل مرآة لملاحظتها
وهو العلم بكنه الشيء فيحصل الالفاظ والمعاني بانفسها في الذهن بالوجه الاجمالي الذي هو متحد
معها بالذات والاعتبار وان كان عرضيا لها فيكون مرآة لملاحظتها فيكون العلم به علما

بالوجه يحصل ح الالفاظ المرتبة ومعانيها بهذا الوجه الاجمالي الذي هو متحد معها بالاعتبار وبالذات وبالجملة يكون الالفاظ المرتبة ومعانيها حاصلة في الذهن حين الاشارة في كل صورة من الصور المذكورة لكن في الصورة الثانية يكون حصولها بالذات وعلى الصورتين الباقيتين بالعرض فقول المحشي تحد ذلك الوجه معها بالذات اشارة الى الصورتين الاوليين وقوله بالعرض اشارة الى الصورة الثالثة هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم ببطلان الاحتمال الاول لان الالفاظ وكذا بعض المعاني من مقولة الكيف وبعض المعاني من مقولة الجوهر وبعضها من مقولة اخرى فليس للالفاظ المرتبة ومعانيها التي هو مشار اليها للفظ هذا جنس ح لا جنس بل يكونان نصل ح احد ايضا ليكون المركب منهما حدا واحدا مرآة لملاحظتها فيكون قول المحشي تحد ذلك الوجه معها بالذات ح اشارة الى الصورة الثانية فقط فاما تركنا حديث العلم بوجه الشيء مع ان المحشي قائل به كما سيبين المحشي انما اورد هذا القول لدفع النقض المذكور الذي يرد على كلام الشارح وهو غير قائل بالعلم بوجه الشيء فلا يراد من كلامه الا ما يكون موافقا لمذهبه الا يلزم توجيه كلام القائل بما لا يرضى به قائله **قوله** فالحضور في الذهن الذي يفهم من كلام الشارح المرتب الحاضر في الذهن ان كان عبارته الخ قيل ان الحكم في قوله هذا غاية تهذيب الكلام ان كان على المرتب الحاضر في الذهن وكان المراد بالحضور الحصول فلا معنى لتعميم الحصول بان كان بالذات او بالعرض لانه لا بد للحكم من الحصول بالذات للموضوع كما اختاره الشارح والمحشي وان كان على الوجه الاجمالي فلا معنى للالتفات الى المرتب بالذات كيف وقد تقرر عندهما ان التوجه والالتفات متعلق اولا وبالذات الى الطبيعة من حيث الاتحاد مع الافراد ويمكن الجواب عنه بعد اختيار الشق الاخير بان بناء كلام المحشي ليس على ما هو المتقرر عنده وعند الشارح بل على ما هو المشهور من ان الحكم يكون على الافراد فلا يكون التوجه والالتفات بالذات ح الا الى الافراد دون الطبيعة ولعله لا يخفى على المستيقظ ما في كلام المحشي من الخلل وهو ان الظاهر من الاشارة التي وقعت في قوله الشارح في الذهن آه ان هذا القول متفرع على ما سبق من قوله الالفاظ المرتبة ومعانيها حين الاشارة معا

اذا يمر قوله حضوعي
اعتبار ما يكونه بالعرض

فی الذہن آہ ویلزم منہ ان یکون قولہ وان کان عبارۃ عن التفات الذہن وملاحظتہ آہ
داخلا فی التفریع لانہ وقع خبرا لقولہ فالحضور بسبب عطفہ علی قولہ ان کان عبارۃ عن الحضور
آہ الذی وقع خبر القولہ فالحضور وہو یستلزم ان یکون ارادۃ الالتفات من الحضور متفرعا
علی الحصول فی الذہن مع ہو کما تری فالاولی للمحشی ان یقدم قولہ فالحضور الی قولہ او بالعرض علی
قولہ الالفاظ المرتبۃ لیکون متفرعا علی القول الذی اوردہ المحشی من الشم المرتب الحاضر فی
الذہن آہ وادرد لفظ لان علی قولہ الالفاظ المرتبۃ آہ لیکون دلیلا لقولہ فالحضور آہ **قولہ**
فہو اعم من ان یکون بالذات ہذا علی تقدیر العلم بکنہ الشئی **قولہ** او بالعرض وہو علی تقدیر
العلم بالکنہ او الوجہ وہذا بحسب الجلی من النظر واما بحسب النظر الدقیق فعلی تقدیر العلم بالوجہ فقط
کما عرفت **قولہ** لان فی علم الشئی بالوجہ آہ اعلم ان المراد بالوجہ ہٰہنا ایضا اعم من ان یکون
ذاتیا کما فی العلم بالکنہ او عرضیا کما فی العلم بالوجہ لا یقال التعلیل الذی اوردہ لکون ذی الوجہ
ملتفتا الیہ للذہن بالذات انما یجری فی العلم بالکنہ او الوجہ دون العلم بکنہ الشئی مع ان
الکلام آہ فی مطلق العلم ای علم کان فیجب علی المحشی ان یذکر دلیلا علی ادعاہ بحیث یشتمل
جمیع انحاء العلم لانا نقول لما کان کون التفات الذہن الی الشئی فی العلم بکنہ الشئی وہو
الذی یحصل بنفسہ فی الذہن دون کونہ مرآۃ لشئی آخر بینا ترک تعلیلہ وفی العلم بالکنہ والوجہ
خفاء علل فیہما لاثبات ما ادعاہ من کون ذی الوجہ ملتفتا الیہ للذہن بقولہ ہذا **قولہ**
فالاشارۃ ای اشارۃ لفظ ہذا الی الالفاظ المرتبۃ ومعانیہا اشارۃ عقلیۃ تفریع علی ما سبق من
حضور الالفاظ المرتبۃ ومعانیہا فی الذہن بوجہ اجمالی فحاصل الکلام انہ لا یصلح للاشارۃ
الا الالفاظ المرتبۃ ومعانیہا وہما لیستا من الامور العینیۃ فضلا من کونہما محسوستین انما
ہما من الموجودات العقلیۃ فلا یصح الاشارۃ ہٰہنا الا الاشارۃ العقلیۃ وہو تعیین العقل شیئا
بدون معونۃ الحس فالالفاظ المرتبۃ ومعانیہا حاضرۃ عند العقل علی وجہ التعیین بلا اعانۃ الحس
وبہذا القدر وان تم المطلوب من کون الالفاظ والمعانی المرتبتین الحاضرتین فی الذہن مشارا الیہا

للفظ هذا اشارة عقلية لكن لما كان الحضور عبارة عن التفات الذهن اليه والحصول في الذهن
كما سبق من المحشي اشار الى تقرير اثبات المطلوب على كلا التقديرين اما الى الاول فبقوله وهو تقتضي آه
حاصله ان الاشارة العقلية الى الشئ تقتضي توجه العقل والتفاته اليه بالذات وهو متحقق فيما نحن
فيه فان المرتب في الذهن من الالفاظ والمعاني يتوجه العقل ويلتفت اليه على وجه التعيين من دون
معونة الحس فيكون الاشارة اليهما اشارة عقلية واما الى الثاني فبقوله وحصول صورته منه آه
حاصله ان الاشارة العقلية الى الشئ تقتضي حصول صورة الشئ في الذهن بالذات وهو متحقق
فيما نحن فيه لان الالفاظ والمعاني اذا تصورت بوجه اجمالي حصلت في العقل على وجه التعيين
بلا اعانة الحواس ويكون الوجه الاجمالي الذي هو صورتها حاصلا في الذهن بالذات سواء
كان متحدا معهما بالذات او بالعرض فيكون الاشارة اليهما اشارة عقلية لا محالة فاستعمال
صيغة الاشارة الحسية وهي لفظة هذا الموضوعة للمشار اليه المحسوس بالحس الظاهر كما هو المشهور
على طريق التجوز بتصيير غير المحسوس الموجود في الخارج كالمحسوس بالحس الظاهر تنبيها على ظهوره او
اشارة الى فطانة السامع **قوله** حصول صورته اي من ذلك الشئ **قوله** وتخييل الاشارة
الحسية آه المخيل الفاضل محمد يوسف الكوسج القراباغي في حاشيته المتعلقة على الحاشية الجلالية
تقريره ان الاشارة الى الالفاظ والمعاني المرتبتين لا بد ان تكون اشارة حسية لانهما حالة
في الخيال فتكون حالة فيه وهو حال في الدماغ المتحيز بالذات اي بذات مكان بالذات لان
الخيال عبارة عن قوة مودعة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ فيكون تلك الالفاظ
والمعاني ايضا متحيزة لان ما يحل فيما يحل في المتحيز بالذات يكون متحيزا واذا كانت متحيزة تكون
قابلة للاشارة الحسية لان مدارها على كون المشار اليه متحيزا فان قلت ان الحيز عندهم
عبارة عما يمتاز به الجسم في الاشارة الحسية وهو شامل للمكان الذي هو عبارة عن السطح الباطن
المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فيتحقق في جميع الاجسام سوى الفلك الاطلس وللوضع
ايضا فتفسير المتحيز بذات المكان تفسير بالاخص وهو غير جائز عندهم قلت لا نم ان تفسير المتحيز

بذات المكان تفسير بالاخص لانه تفسير للتحيز مع لام العهد الخارجي المأخوذ فيه المراد منه الدماغ
لا التحيز حتى يكون تفسيرا بالاخص **قوله** تحييل قال من التحصيل جواب عن التخييل المذكور بمنع ان
مدار الاشارة الحسية على التحيز لانها عبارة اما عن تمييز الشيء وتعيينه بمعونة الحس او عن ثمرته
وهو الامتداد الموهوم الآخذ من المشير المنتهي الى المشار اليه وعلى كل تقدير يستدعي ان يكون
المشار اليه موجودا في الخارج فيكون مدارها هو هذا لا التحيز ومن البين ان كلا من الالفاظ
والمعاني ليس موجودا في الخارج عند المشير فلا يشار اليهما اشارة حسية لفقد مدارها وانكا
تحيزه فقوله فهي لا محالة يتعلق بكلا معنى الاشارة الحسية لا بالثاني فقط حتى يتكلف للدفع
عدم تعرض المحشي لنفي المعنى الاول للاشارة الحسية ان المعنى الثاني لما كان حاصلا
للمعنى الاول لم يتعرض لانتفاء المعنى الاول لان انتفاء الحاصل يستلزم انتفاء ذي الحاصل
لا يقال كيف يصح تفسير الاشارة بالامتداد مع ان الاشارة فعل المشير والامتداد ليس فعله لانا نقول
هذا التفسير مبني على ان المراد من الاشارة حاصل المصدر وثمرته ثم لما يرد على المحشي بان للاشارة
معنى ثالثا كما صرح به في حاشيته على شرح المواقف وهو تعيين الشيء بالحس بانه هنا او هناك
فلم اكتفى ههنا على ذكر نفي الاولين وترك ذكر نفي الثالث اجاب عنه في تهيته حيث قال
فيما ذكر في حاشية شرح المواقف للاشارة ثلث معان والاكتفاء بهاتين لان نفي الاعم
يستلزم نفي الاخص انتهى محصله ان المعنى الاول والثاني لما كانا اعمين من الثالث لانهما
مطلقان دون الثالث فانه مقيد بقيد هنا وهناك اكتفى على ذكر نفي الاولين وترك ذكر
نفي الثالث لان انتفاء الاعم يستلزم انتفاء الاخص وقد يجاب عن التخييل المذكور بان الا
ان الالفاظ والمعاني حاصلة في الخيال لانها كلية لتكثرها بتكثر اللافظين والمدركين
والمدرك للكلي عندهم انما هو العقل لا الخيال **قوله** ولعلك تتفطن مما ذكرنا من قوله الالفاظ
المرتبة الى قوله تحيز ذلك الوجه ان معاني الالفاظ لا يلزم حين استعمالها فيها ان تكون
حاصلة في الذهن بالذات لان من الالفاظ لفظ هذا ومعناه المشار اليه ليس الا الالفاظ

والمعانی المرتبتان بہما لیستا حاصلتین بالذات فی الذہن بل
بوجہ اجمالی لانہ یجب علیک ان سوق نظم المحشی یدل علی ان مطلوبہ عدم حصول المعانی الحقیقیۃ
للالفاظ فی الذہن بالذات حین الاستعمال وہو لا یتعلق مما سبق انما یتعلق منہ عدم حصول الالفاظ
المرتبۃ ومعانیہا التی ہی معنی مجازی للفظ ہذا فی الذہن بالذات فلم یتم التقریب وایضا ان
الحکم بعدم حصول الالفاظ والمعانی فی الذہن بالذات مطلقا غیر صحیح لانہ لو کان علما بکنہ
الشیء یکون حصولہا بالذات لا محالۃ **قولہ** کما انہا ای معانی الالفاظ حین وضع الواضع
لا یلزم ان تکون حاصلۃ فی الذہن بالذات اذ حصولہا بالوجہ الاجمالی یکفی للوضع الا
تری الی الوضع العام والموضوع لہ الخاص فان الموضوع لہ فیہ المعانی الکثیرۃ الحاصلۃ فی الذہن بوجہ
اجمالی کلی یکون مرآۃ لہا **قولہ** فالقول الخ تفریع علی قولہ کما انہا الخ لا بد لنا ان نبین اولا کیفیۃ
الخلاف والنزاع بین الفریقین ای القائلین بوضع الالفاظ للصور الذہنیۃ والقائلین بوضعہا
للاعیان الخارجیۃ حتی یتبین حاصل کلام المحشی الراد علی الفریقین باحسن وجہ فاعلم انہ قیل فی الخلاف
بین الفریقین عند البعض بعد اتفاقہما علی انہ لا بد ان یکون الموضوع لہ حین الوضع معلوما بالذات

ان المعلوم بالذات عند الشیخین ابی النصر الفارابی و ابی علی بن سینا ومن تابعہما الصور الذہنیۃ
فقالوا ان الالفاظ موضوعۃ بازائہا وعند غیرہم الاعیان الخارجیۃ فقالوا بوضعہا لہا وعند البعض
بعد الاتفاق علی انہ لا بد ان یکون الموضوع لہ حین الوضع ملتفتا الیہ بالذات ان الملتفت الیہ
بالذات عند الفریق الاول لا یکون الا ما یکون حاصلا فی الذہن بالذات فقالوا بوضع الالفاظ
بازاء ما ہو حاصل فی الذہن ای الصورۃ الذہنیۃ وعند الفریق الثانی الاعیان الخارجیۃ لان ما یکون
حاصلا فی الذہن یکون مرآۃ لہا فلا یکون الملتفت الیہ الا الاعیان الخارجیۃ لا الصور الذہنیۃ
فقالوا بوضع الالفاظ بازاء الاعیان الخارجیۃ ولا یخفی ان فی کلا المبنی علیہما من الخلل اما فی الاول فبان
مرادکم من المعلوم بالذات اما الحاصل فی الذہن بالذات فیلزم ح ان یکون الموضوع لہ حاصلا
بالذات فی الذہن وقد عرفت ما فیہ علی ان ہذا لا یتحقق عند من یقول بوضع الالفاظ للاعیان

الخارجية فانها ليست حاصلة في الذهن بالذات قطعا وانما الملتفت اليه بالذات فلا يكون الصورة الذهنية
ح موضوعة لها الالفاظ لانها ليست ملتفت اليها بالذات بل هي مرآة للاعيان الخارجية فتكون هي
الملتفت اليها بالذات فتكون موضوعة لها الالفاظ دون الصور الذهنية واما في الثاني فيمنع ان الملتفت
اليه بالذات لا يكون الا ما هو حاصل في الذهن بالذات فالاولى ان يقال ان النزاع بين الفريقين
نزاع لفظي فان الفريق الاول يزعم انه لابد ان يكون الموضوع له حين الوضع حاصلا في ذهن
الواضع بالذات والفريق الثاني يزعم انه لابد ان يكون الموضوع له حين وضع الواضع ملتفتا
اليه للواضع بالذات فان كان الاول حقا يكون وضع الالفاظ بازاء ما هو حاصل في الذهن بالذات
وهي الصور الذهنية وان كان الثاني حقا يكون وضعها للاعيان الخارجية لانها الملتفتة اليها
بالذات والصورة الذهنية انما هي مرآة لها اذا عرفت هذا فاعلم ان المحشي اشار الى رد مذهب الفريق
الاول بقوله فالقول آه حاصله انه لما ثبت مما سبق انه لا يلزم حين الوضع حصول المعنى الموضوع
له في الذهن بالذات فالقول بوضع الالفاظ للصور الذهنية غير صحيح لولا التاويل لان وضع الالفاظ
لها انما هو من جهة انه لابد للوضع من حصول الموضوع له في الذهن بالذات وهو لا يوجد الا في الصورة
الذهنية التي هي عبارة عن الشيء المقترن بالعوارض الذهنية فاذا بطل المناط بطل ما هو متفرع عليه
على ان الطبائع من حيث هي هي ايضا حاصلة في الذهن بالذات فينبغي ان يكون موضوعة لها
الالفاظ الا ان يراد بالحصول المعتبر في الموضوع له الحصول التشخصي له وايضا يرد على الفريق الاول ان
الالفاظ لو كانت موضوعة للصور الذهنية لكان اطلاقها على الامور الموجودة في الخارج مجازا كاطلاق
اسم الباري تعالى واسماء الجزئيات المادية على ذواتها وهذا كما ترى قال المحشي في الحاشية الاتية
التاويل ان يقال ان المراد بالصورة الذهنية ماهية الشيء من حيث هي اطلاق الصورة الذهنية على
الماهية من حيث هي شائع انتهى وجه اطلاق الصورة الذهنية على الماهية من حيث هي ان الماهية من حيث هي
من شانها الحصول في الذهن بالذات اذ تعلق العلم بها اولا والى مذهب الفريق الثاني يعود كما ان القول
بوضعها للاعيان الخارجية كك في الحاشية الخارجية ذهب اكثر المحققين كالشيخين وغيرهما الى ان الالفاظ موضوعة

للصور الذهنية وتبعت كثير من المتاخرين الى انها موضوعة للاعيان الخارجية ولا يخفى ان هذا القول
ظاهر البطلان لان كثيرا من معانى الالفاظ ليست موجودة فى الخارج وليس فى وضع الالفاظ للخارج
لان الموضوع له يجب ان يكون معلوما بالذات والعين الخارجي معلوم بالعرض لا بالذات والاخفى المعلم
بامثاله فيصرف هذا القول عن الظاهر بان المراد بالعين الخارجي نفس الشئ مع قطع النظر عن كونه موجودا
فى الذهن انتهى **قوله** فيما ذهب اكثر المحققين الى ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية وقد عرفت
ما له وعليه فتذكر **قوله** فيها ولا يخفى ان هذا القول الخ حاصله ان كثيرا من معانى الالفاظ يكون من
الامور الاعتبارية لا وجود لها فى الخارج اصلا كالفوقية والتحتية وغير ذلك فكيف يصح القول بان الالفاظ
موضوعة بازاء الاعيان الخارجية **قوله** فيها وليس فى وضع الالفاظ تفاوت الخ جواب سوال تقريره
تقرير السوال ان دليلكم على بطلان القول بوضع الالفاظ للاعيان الخارجية بان كثيرا من معانى الالفاظ
ليس موجودا فى الخارج فكيف يصح وضعها بازائها غير تام فان من يقول بوضع الالفاظ للاعيان الخارجية
يجوز ان يكون مراده ان بعض الالفاظ موضوع بازائها دون كلها فلا يضرح عدم كون بعض المعانى
فى الخارج لوضع الالفاظ وتقرير الجواب ان وضع الالفاظ لما كان عبارة عن جعل اللفظ بازاء المعنى
بحيث اذا علم ان اللفظ موضوع لذلك المعنى فهم منه ذلك لم يجز ان يكون مراد القائلين بوضع الالفاظ
للاعيان الخارجية ان بعضها موضوع بازائها اذ من البين انه لا دخل فى العلم المذكور لكون المعانى
بخصوصية حصولها الذهنى او الخارجى موضوعة لها الالفاظ لان المقصود من وضع الالفاظ ليس الا
افادة ما فى الضمير وهى تحصل من المعانى المطلقة ومثل هذا السوال والجواب يرد على القائلين بوضع
الالفاظ للصور الذهنية فالحق ان الالفاظ موضوعة لنفس الاشياء مع قطع النظر عن كونها
موجودة فى الذهن او الخارج فالالفاظ التى لا تستعمل الا فى الصور الذهنية كالجنسية والفصلية
والالفاظ التى لا تستعمل الا فى الاعيان الخارجية كاسماء الاشارات ايضا انما وضعت لنفس الاشياء
وان اختلج فى صدرك ان الصورة الذهنية عبارة عن الشئ من حيث انه موجود فى الذهن
والعين الخارجى عبارة عنه من حيث انه موجود فى الخارج فالظاهر منه ان الالفاظ الكذائية موضوعة

للشيء مع الحيثية المذكورة لا الشيء من حيث هو فادفعه بان الظهور المذكور انما يكون لو كانت الحيثية
المذكورة معتبرة في الملحوظ ونحن نمنعه فان الحيثية المذكورة انما اعتبرت في اللحاظ فقط فلم تكن
الالفاظ المذكورة موضوعة الا لنفس الحيثي اي الشيء من حيث هو الا ان الواضع قد لاحظ
حين وضع الالفاظ المذكورة للمعاني الحيثية المذكورة وبهذا يستنبط اندفاع ما يخدش الحق
المذكور من وضع الاعلام الشخصية فانها لو كانت موضوعة لنفس الشيء يلزم ان يصح اطلاق
زيد ان الذي هو موضوع لنفس الانسان على عمرو لانه ايضا انسان ووجه الاستنباط ظاهر فان
الاعلام الشخصية وان كانت موضوعة لنفس الشيء لكن يعتبر فيها الحيثية التقييدية اي التشخص
عند الوضع في اللحاظ ومن المعلوم ان التشخص كل فرد من افراد الماهية يكون مغاير التشخص فرد آخر
منها وبناء على هذا لا يصح اطلاق زيد ان الذي هو موضوع لنفس الانسان على عمرو ان الذي هو
موضوع لنفس الانسان ايضا لاختلاف تشخصهما الذي هو معتبر عند الواضع حين الوضع **قوله**
فيها ولان الموضوع له يجب ان يكون آه اعلم انه لما كان مناط الوضع عند القائلين بوضع الالفاظ
للاعيان الخارجية كون الموضوع له ملتفتا اليه بالذات والملتفت اليه بالذات ليس الا الاعيان
الخارجية لان الصورة الذهنية لا يلتفت اليها الا انها مرآة لما حكيه ابان الالفاظ موضوعة
للاعيان الخارجية دفعه المحشي بقوله لان الموضوع له آه يعني انا لا نسلم ان مناط الوضع كون
الموضوع له ملتفتا اليه بالذات انما مناطه ان يكون معلوما بالذات اي حاصلا في الذهن
بالذات واذا بطل المناط بطل ما هو منوط عليه ولا يخفى ما فيه فانك قد عرفت ان الموضوع
له لا يجب ان يكون حين الوضع حاصلا بالذات في الذهن **قوله** فيها والا انتفى العلم بانتفائه
اي بانتفاء العين الخارجي يعني انه لو لم يكن العين الخارجي معلوما بالعرض بل بالذات يكون
متحدا مع العلم اتحادا ذاتيا كما هو المتقرر عندهم فبانتفائه ينتفي العلم البتة بناء على الاتحاد
مع انه كثيرا ما ينتفي العين الخارجي ويبقى العلم كما كان **قوله** فيها وقد صرح بهذا القول عن الظل
بان المراد بالعين الخارجي آه فالعين كناية عن نفس الشيء والخارجي كناية عن قطع النظر

عن كونه موجودا في الذهن فانه لما قطع النظر عن كونه موجودا في الذهن صار خارجا عنه
قال الشارح اذ لا حضور للالفاظ المرتبة ولا لمعانيها في الخارج لا بانفرادهما ولا بتركيبهما
قوله اراد بالحضور في الخارج الوجود في الخارج عند المشير حاصله ان ليس مراد الشارح من نفي
الواقع في قوله اذ لا حضور آه ان لا حضور للالفاظ ومعانيها في الخارج اصلا انما مراده نفي ان
وجود لها في الخارج حين اشارة المشير فلا ايراد انه على تقدير كون وضع الديباجة بعد تصنيف
الكتاب لو كان الكتاب عبارة عن الالفاظ يكون الاشارة اليها اشارة الى الحاضر في
الخارج لان الالفاظ موجودة فيه في مجموع ازمنة اجزائها البتة فكيف يصح قول الشارح فما قيل انه
متفرعا على عدم حضور الالفاظ المرتبة في الخارج لان الالفاظ وان كانت موجودة في الخارج في مجموع
ازمنة اجزائها لكن لا يكفي هذا الوجود للاشارة اليها بلفظ هذا لانه لا بد لهذه الاشارة
ان يكون المشار اليه موجودا في الخارج حين الاشارة والالفاظ لما لم تكن موجودة بهذا الوجه
لعدم قرارها لم يصح ان تكون مشارة اليها بلفظ هذا **قوله** بناء آه هذا دليل على وجود الالفاظ
في الخارج في مجموع ازمنة اجزائها حاصله ان العدم اللاحق الزماني اعني عدم الشيء الزماني
ليس عدما حقيقيا اي عدما في الواقع بحيث لا يكون له وجود اصلا اذ لو كان كذلك لزم
اجتماع النقيضين لتحقق وجوده في زمانه البتة انما العدم الاضافي بالنسبة الى زمانه
اللاحق اي ليس له وجود في الزمان الذي بعد هذا العدم وكذا الحال في العدم
السابق الزماني عند بعض الفلاسفة **قوله** مع ان الكلام آه جواب آخر للايراد المذكور
حاصله ان كلام الشارح مبني على ما هو المشهور بين الجمهور القائلين بحدوث العالم من ان اعدام
اللاحقة والسابقة للزمانيات اعدام بحسب الحقيقة والواقع فاذ لحقت لالفاظ الكتاب
اعدام بعد التصنيف عدمت بالكلية فلا يكون لها وجود اصلا فكيف يصح الاشارة اليها
بلفظ هذا لا على ما هو المشهور بين القائلين بقدم العالم من ان عدم الزمانيات ليس عدما حقيقيا
بل هو غيبوبة زمانية قال الشارح ولا يخفى انه لا يناسب هذا المقام للاخبار عنه بنهاية تهذيب

الكلام لان غاية تهذيب الكلام يشتمل على الكلام وهو لما كان عبارة عن الالفاظ والمعاني اللذين لا يحملان على النقوش لا يحمل عليهما ما هو يشتمل عليه فلا يناسب اعتبارها به وبهذا يندفع ما قد يتوهم من ان الالفاظ المرتبة ومعانيها حاضرا بين الحضور الخارجي باعتبار وجود الدال عليهما اي النقوش في الخارج وهذا الحضور وان كان حضورا حكميا لكنه يكفي للاشارة الخارجية لان مرادهم من الخارج في قولهم ان لفظ هذا موضوع للمشار اليه الموجود في الخارج اعم من ان يكون خارجا حقيقة او حكما وتقرير الدفع ان هذا الحضور الحكمي لا يناسب الاعتبار عنه بغاية تهذيب الكلام قال الفاضل اليزدي يجوز ان يكون الغاية بمعنى الفائدة والثمرة اي هذا ثمرة تهذيب الكلام ولا يخفى جواز حمله على النقوش الكتابية وهذا الحمل تكلف على تكلف **قوله** وايضا لا يناسب اه دليل آخر لابطال ان يكون لفظ هذا اشارة الى النقوش **قوله** ومن البين ان قصده اي قصد المص لم يتعلق بالنقوش لان قصده بالتصنيف انما يكون التعليم وهو لا يحصل الا بالالفاظ الدالة على المعاني المخصوصة دون النقوش **قوله** الا ان يقال هذا من قبيل ذكر الدال اه لكن لا بطريق المجاز لانه على هذا يكون لفظ هذا مستعملا في المدلول النقوش لا النقوش والا يلزم اجتماع المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد ان الكلام كان في استعماله في النقوش بل بطريق الكناية بان اريد بلفظ هذا النقوش وحكم عليها بالتهذيب ثم ينتقل منها الى مدلولاتها **قوله** وبهذا اي بما ذكر من ان قصد المص لم يتعلق بالنقوش يظهر ان اسماء الكتب اه حاصله ان قصد المصنفين الواضعين لتسمية الكتاب بما لم يتعلق الا بالالفاظ والمعاني دون النقوش لا وحدها ولا مع غيرها يكون اسامي الكتب موضوعة بازاء الالفاظ والمعاني دون النقوش لان التسمية انما تكون بازاء ما هو المقصود دون غيره **قوله** اللهم الا ان يكون من قبيل مجموع الخطوط اي مثل خطوط صناعة الكتابة على ان يكون اللام في الخطوط عوضا عن المضاف اليه فالحاصل ان اسامي الكتب ليست موضوعة بازاء النقوش في وقت من الاوقات الا وقت ان يقال ان حال النقوش الكتابية المخصوصة كحال جميع النقوش الخطية

من الخطوط تفاوت مشابهة الكتابة ليتعين وليتا دبلتابة مثل هذه النقوش في الصغار والكبار
فانه يصح القول الخ بان اسامي الكتب موضوعة بازاء النقوش الكتابية المخصوصة كما يوضع
اسم لخطوط مشابهة الكتابية لكن لما لم يكن تدوين النقوش قصد المصنفين الواضعين للتسمية
الكتب حتى يقال بان اسامي الكتب موضوعة بازاء النقوش المخصوصة اشار المحشي بلفظ اللهم
الا الى ضعف هذا القول قال الشارح الا ان يحمل آه اي الاخبار عنه بغاية تهذيب الكلام على
المجاز التسمية للمعبر بصيغة اسم المفعول فان المعبر بصيغة اسم الفاعل هو المعبر الا ان يقال انه مجاز
الموضع فان النقوش موضوعة للالفاظ والمعاني والحاصل انه سميت النقوش التي هي معبرة
بغاية تهذيب الكلام التي هي اسم للالفاظ والمعاني المخصوصة التين هما معبر عنهما قوله وهذا
الاخبار اي اخبار النقوش المرادة من لفظ هذا بغاية تهذيب الكلام يدل على انها وصف
توصيفا للمعبر بوصف المعبر عنه فان غاية تهذيب الكلام صفة للالفاظ والمعاني المعبرة عنهما اولا
وبالذات وبواسطتهما للنقوش التي هي المعبرة وكذا يدل على انها اسم للنقوش تسمية للمعبر باسم
المعبر عنه وان كانت هذه الدلالة بطريق الاشارة لان المقصود ليس الا توصيف الكتاب
لا التسمية يدل عليه ايراد الاوصاف الاخر بحيث تفيد مناسبة من قوله وتقريب المرام وجعله تبصرة
الى غير ذلك قال بعض الاماثل ان في هذه الدلالة بطريق الاشارة خفاء فان اللفظ مستعمل
في معناه الوصفي وليست التسمية من اللوازم التي ينتقل بها اليه قوله فالمجاز بالنظر الى الاول
اي بالوصف مجاز عقلي آه تفريع على قوله يدل على الوصف والتسمية فالحاصل انه لما كان الاخبار
المذكور يدل على الوصف والمدح وهو بالمبالغة اليق ناسب ان يراد به مجاز عقلي لتحقق المبالغة
فيه دون المجاز اللغوي فيكون معنى قوله هذا غاية تهذيب الكلام الخ ان هذه النقوش عين غاية
تهذيب الكلام فلا يتجه انه يمكن المجاز اللغوي في هذه الصورة ايضا فلم ترك المحشي ذكره لانه
تركه باعتبار انه لا يناسب مقام المدح لا لانه لا يمكن اعتباره قوله وبالنظر الى الثاني اي
التسمية مجاز لغوي فيكون معنى قوله هذا غاية تهذيب الكلام ان هذه النقوش مسماة بغاية

تهذيب الكلام ولا يخفى ما فيه فانه على هذا التقدير لم يتحقق المجاز في غاية تهذيب الكلام لانها
باقية على معناها فان قلت ان المحشي يريد ههنا بالمجاز اللغوي ما هو من جانب الموضوع فيجوز في
النقوش التي هي مبني للفظ هذا الموضوع بان يراد منها الالفاظ والمعاني ثم يحمل عليها غاية تهذيب
الكلام قلت على هذا التقرير يكون لفظ هذا مستعملا في النقوش وقد كان الكلام فيه ولا يكون في مثله
التسمية المجاز العقلي بان يكون المعنى ان النقوش عين اسم غاية تهذيب الكلام لانه لا بد في
المجاز العقلي من المبالغة في الوصف وفي هذه الصورة اين الوصف فضلا عن المبالغة قوله
ولما كان احد المجازين آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل انه لما كان غاية تهذيب الكلام محتمل التسمية
والوصف فينبغي ان يقول الا ان يحمل على المجاز تسمية او توصيفا للمعبر باسم المعبر عنه
او وصفه فما الوجه في اقتصاره على التسمية وحاصل الدفع انه لما كان احد المجازين المذكورين
اي المجاز اللغوي بالنظر الى التسمية والمجاز العقلي بالنظر الى الوصف مستلزما للآخر في غاية
تهذيب الكلام اذ التسمية للكتاب ليست الا بوصفه كما اشار اليه المحشي في حاشية الحاشية
بقوله لاستلزام كل من الوصف والتسمية للآخر انتهى اكتفى الشارح بذكر المجاز اللغوي اكتفاء
بالملزوم عن اللازم او بالعكس فان قلت فلم لم يعكس الامر بان يذكر الوصف دون التسمية قلت
لما كان التوصيف ههنا ظاهرا لتبادر الذهن اليه لا حاجة الى ذكره بخلاف التسمية فانها لا تفهم
الا بالاشارة فلا بد من ذكرها قال الفاضل الزروي في وجه التوفيق بين كلامي الشارح حيث اقتصر
على التسمية وجوز الوصف والتسمية كليهما فيما سبق ان المراد من التسمية ههنا مجرد اطلاق اللفظ
سواء كان على سبيل العلمية او الوصفية او يقال انه اكتفى بالتسمية بما هو الاصل المقصود بالذات
ليعلم حال التوصيف بالمقايسة انتهى اقول لا يخفى ما فيه فان اطلاق التسمية على التوصيف
غير شائع مع ان التسمية ليست بمقصودة انما المقصود التوصيف كما عرفت قال الشارح
ومن البين ان ليس المراد هذا والا لزم ان لا يطلق ذلك الاسم او الوصف الا على النقوش
المخصوصة التي عند المص دون غيره مع انه ليس كذلك قال الشارح بل الغرض وصف نوع التسمية آه

لا يقال انه لا يلزم من عدم كون المراد تسمية النقوش المخصوصة الخارجية وتوصيفها بغاية تهذيب
الكلام ان يكون الغرض تسمية نوع النقوش حتى يلزم منه المطلوب وهو ان يكون لفظ هذا
اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن لم لا يجوز ان يكون المراد تسمية الفرد المنتشر من النقوش
او توصيفه بغاية تهذيب الكلام لانا نقول ان الفرد المنتشر مثل الكلي في عدم حضوره في الخارج
فكما لا يجوز ان يكون النقش الكلي مشارا اليه في الخارج للفظ هذا كذلك لا يجوز ان يكون الفرد
المنتشر منه مشارا اليه ولهذا ترك الش ذكر الفرد المنتشر احالة على المقايسة على الكلي قوله
قد عرفت اي في قوله السابق اراد بالحضور آه جواب سوال يرد على قول الشارح ولا شك
في انه لا حضور لهذا الكلي في الخارج من ان هذا القول باطل فان النقش الكتابي كلي طبيعي لانه
معروض للكلية والكلي عند الش وغيره من المحققين موجود في الخارج وحاضر فيه فيكون النقش
الكتابي ح موجودا في الخارج وحاضرا فيه بانك قد عرفت سابقا انه يجب ان يكون المشار
اليه للفظ هذا موجودا في الخارج حين اشارة المشير وهو لا يمكن الا ان يكون محسوسا والكلي
الطبيعي وهي آه طبيعة النقش الكتابي وان كان موجودا في الخارج لكنه ليس بمحسوس
وموجود في الخارج حين اشارة المشير ومراد الش من قوله لا حضور لهذا الكلي في الخارج
هو هذا اي نفي كونه محسوسا موجودا في الخارج حين اشارة المشير لا نفي وجوده مطلقا حتى يتجه
عليه الايراد وهذا التقرير للجواب اولى مما قرره البعض بعد القول بان مراد المحشي من الشي
آه المعلم بانه قد عرفت انه لا بد ان يكون المشار اليه للفظ هذا موجودا في الخارج عند المشير الى
من يشير بلفظ هذا والكلي الطبيعي وان كان موجودا في الخارج عند كثير من المحققين لكنه ليس
بموجود فيه عند المعلم كما سيصرح به فيما بعد بقوله والحق ان الكلي الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه
بالنقش الكتابي الذي هو كلي طبيعي ليس ح فرا موجودا في الخارج عند المعلم والشيخ
كلامه آه على مذهب المعلم دون مذهب نفسه من انه موجود في الخارج فتوجه الاولوية على هذا
التقرير يكون قول المحشي ليس محسوسا لغوا على انه لا يلايم السوال والجواب للمعترضين لقوله

فان قلت قلت فان المفهوم منهما ان التنازع بين السائل والمجيب انما وقع في محسوسية الكلي
الطبيعي وعدمها دون الوجود وايضا الكلام لنا في خصوص عبارة المص بل في مثل هذه العبارة
الواردة في تنقيح الكتاب اي كتاب كان سواء كان من مصنفات المص او غيره فان اورد على تقرير
الاول للجواب انه لا يجب في المحسوس بالاشارة الحسية ان يكون محسوسا بالذات بل اعم منه سواء كان بالذات او بالعرض
الا ترى ان الجسم قابل للاشارة الحسية مع انه ليس محسوسا بالذات بل بواسطة الالوان التي هي محسوسة بالذات فلا يلزم من نفي
محسوسية الكلي الى النقش الكتابي في الخارج نفي كونه محسوسا موجودا في الخارج مطلقا على سبيل الاشارة المشير لانه من البين انا
قلنا على محسوس بالعرض بواسطة اتحاده مع افراده فيجاب عنه بان المشار اليه ان لم يجب ان يكون محسوسا بالذات لكن
يجب ان يكون بحيث لا يدرك الا بالحس والكلي ليس كذلك اذ يدرك بالعقل بدون معونة الحس بخلاف
الجزئيات المادية فانها لا تدرك الا بالحس ومن ههنا ظهر مراد المحشي من المحسوسية التي نفاها هي المحسوسية
على تلك الصفة لا مطلق المحسوسية **قوله** فان قلت آه حاصله انهم قد صرحوا ان الشخص والكلي الطبيعي متحدان
في الوجود الخارجي والشخص محسوس قطعا فلا يصح القول بان الكلي غير محسوس لانه لا بد ان يكون
ما هو حال احد المتحدين حال الآخر والا لم يبق الاتحاد **قوله** قلت آه حاصله ان ليس مرادهم من
تصريحهم بان الشخص متحد مع الطبيعي في الوجود الخارجي بان وجودهما في الخارج واحد اذ من الممتنعات
قيام عرض واحد بمحلين بل مرادهم منه انه لا يوجد في الخارج الا شيء واحد وهو الكلي المقترن بالعوارض
المخصوصة المتأخرة عن الوجود من الاين والوضع وغيرهما على ان يكون اعتبار الاقتران اي
التقييد بالعوارض في اللحاظ دون الملحوظ ويقال له الشخص ثم اذا لاحظه العقل معرى عن اقتران
العوارض المذكورة يكون كليا طبيعيا وقد مر ان من المعلوم بالضرورة ان مناط المحسوسية هو
اقتران الشيء بعوارض مخصوصة متأخرة عن الوجود وهو انما يوجد في الاول اي الشخص فيكون هو
محسوسا دون الثاني اي الكلي الطبيعي فلم يكن محسوسا وبالجملة ان ليس مرادهم من الاتحاد بين
الكلي الطبيعي والشخص الاتحاد بالمعنى الاول بل بالمعنى الآخر وهو لا ينتفي عند محسوسية احدهما دون
الآخر وان اختلج في صدرك انه كيف يكون الشخص محسوسا مع ان التقييد الذي هو معتبر فيه غير موجود

في الخارج فضلا عن كونه محسوسا فيه لانه من الامور الاعتبارية التي لا تكون موجودة في الخارج وعدم وجود ما هو
معتبر في الشيء في الخارج يستلزم بعدمه فيه فادفعه بانا لا نسلم كلية الاستلزام المذكور انما هو لو كان معتبرا
ما هو المعتبر في الشيء في الملحوظ اذ على هذا يكون جزءا للشيء ما انتفاء الجزء في ظرف يستلزم انتفاء الكل
لا على ان يكون معتبرا في اللحاظ كما فيما نحن فيه اذ على هذا يكون خارجا عنه فكيف يكون انتفاؤه
مستلزما لانتفائه قال جدي واستاذ استاذي قدوة المحققين كمال الملة والدين قدس سره
ما في كلام المحشي من الخلل في الفرق بين الطبيعة والشخص في المحسوسية وعدمها مع اتحادهما كيف لا
فما دار على التشخص فليس هذا المحسوسية الشخص في شيء بزيادة التشخص على الشخص مع ان كلامنا على
الشخص فليس الا الطبيعة واقتران العوارض ولحوق التشخص بها لا يغير مرتبة الطبيعة ورتبة الكلي
الطبيعي بل يؤكدها بل الاشبه ان يقال الطبيعة هي المحسوسة بالذات انتهى وما قيل لدفعه ما اجيب
عنه بان غاية ما لزم منه محسوسية الطبيعة حين معروضيتها للعوارض المخصوصة وهذا هي مرتبة الشخص
ولا يلزم منه محسوسية الطبيعة من حيث هي في مرتبة لا بشرط شيء مع قطع النظر عن تلك العوارض
التي هي المتنازعة فيها من ان المحسوس بالذات اما العوارض فهذا ليس محسوسية الشخص الذي
هو المعروض في شيء واما المعروض هي نفس الطبيعة من حيث هي فان العوارض لا تغير الحقائق
عما هي عليه فيلزم محسوسية الطبيعة من حيث هي وان كان المحسوس المجموع فالاجزاء اما محسوسة
فيلزم محسوسية الطبيعة الا فالشخص غير محسوس فيه ان حصر المحسوسية في الشق المذكور لم لا يجوز ان
يكون المعروض للمحسوسية هي الطبيعة لكن لا من حيث هي لتثبت محسوسيتها هو المتنازع فيه بل من حيث
اقترانها بالعوارض المخصوصة في اللحاظ فقط دون الملحوظ ليكون المحسوس هو المجموع ويؤول الى الشق
الثالث والقول بان الوجود الخارجي المحسوس لا يخرج من المحسوسية باختلاف الاعتبارات ما لم يتغير من
ذاته شيء او يزيد عليه في الخارج والحال انه ليس كذلك اذ لم يزد في الشخص على الطبيعة الا اعتبار اقتران
العوارض المخصوصة بها ولم ينقص من الطبيعة من حيث هي الا الاعتبار المذكور وهذا الاعتبار لما كان
خارجا لا يكون وجوده منشأ للمحسوسية وعدمه لعدمها قول لا يقبله الخصم فان له ان يقول ان الحكم

ان الموجود الخارجي المحسوس لا يخرج عن المحسوسية باختلاف الاعتبارات فلم يتحقق من ان شيئا او
يزد عليه في الخارج مم لجواز ان يكون منشا محسوسية الشيء امرا خارجا عنه فانه يكون مقترنا به و
منشا لعدمها فيجوز ان يكون اعتبار الاقتران المذكور في اللحاظ كما هو في الشخص سببا للمحسوسية
وعدمه لعدمها ولا نعني بالاعتبار المذكور الاعتبار بالفعل حتى يتجه عليه انه لو لم يعتبره المعتبر ينبغي
ان لا يقع الحس على الموجودات الخارجية المشخصة لعدم تحقق مناطه مع انه لا ريب في ان الحس كان
عليها ولو لم يعتبر المعتبر الاعتبار المذكور بل صحة الاعتبار المذكور وهو متحقق على كل تقدير سواء
اعتبرها المعتبر بالفعل او لم يعتبر ثم قال ذلك المحقق وقيل ان الكلي محسوس بمحسوسية الشخص
اذا كان التشخص امرا اعتباريا عدميا نعم بل كلما كان التشخص زائدا فالمحسوس هي الطبيعة
سواء كان عدميا او وجوديا انتهى **قوله** قدس سره بل كلما كان التشخص زائدا فالمحسوس
هي الطبيعة سواء كان عدميا او وجوديا بالدليل الذي بينه سابقا بقوله كيف والحيل الخ واداه
قوله قديا خذاه اعلم انه لا دخل لهذا القول في الجواب عن السؤال ثم اورده تنبيها على ان
اخذ الشيء المقترن بالعوارض ليس منحصرا على اخذه من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض
بل يكون على النحوين الآخرين ايضا احدهما ان يعتبر كل من التقييد بالعوارض والقيد العوارض داخلا
في الشيء في اللحاظ والملحوظ كليا ويسمى ذلك بالفرد وثانيهما ان يعتبر التقييد المذكور داخلا في اللحاظ
والملحوظ والقيد خارجا منهما ويقال له الحصة وفي هاتين المرتبتين لم يمكن ان يكون ذلك الشيء
محسوسا لان التقييد الذهني جزء على هذين النحوين غير محسوس وعدم محسوسية الجزء يستلزم عدم
محسوسية الكل **قوله** ومن المعلوم اه هذا متعلق بقوله بمعنى اتحادهما انه ليس في الخارج الا شيء محسوسا
مقترنا بعوارض مخصوصة ويقال له الشخص **قوله** من الاين وهي عبارة عن الهيئة الحاصلة للشيء من
جهة احاطة المكان به **قوله** والوضع وهي هيئة حاصلة للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض
ونسبتها الى الامور الخارجية وقد يطلق على ما هو النسبة الاولى فقط **قوله** ونحوهما من كون
الشيء في الزمان وتشكله بكيفية ما **قوله** وسيأتي زيادة تحقيق في مبحث الكلي الطبيعي حيث قال في

لا يخفى ان الشيء لا يصير محسوسا بالذات و بالعرض الا بعد اقترانه بعوارض مخصوصة من الاين و الوضع و نحوهما فالطبيعة لا بشرط
مجردة عنها لا تكون محسوسة لا بالذات و لا بالعرض و تفصيله ان المحسوسات لها مراتب الاولى نفسها من حيث هي و في هذه المرتبة
لا يصدق عليها الا ذاتياتها و الثانية نفسها من حيث انها موجودة و في هذه المرتبة يصدق عليها الذاتيات
و الوجود و ما يحذو حذوه من العرضيات و الثالثة نفسها من حيث اتصافها بالعوارض المخصوصة من الاين و الوضع و نحوهما و في هذه المرتبة
يتعلق بها الحس و يصير محسوسا بالذات و بالعرض فظهر ان الماهية مع قطع النظر عن خصوصية وجودها ليست بمحسوسة اصلا انتهى اقول
ان ما قاله المحشي ظاهر لا حاجة الى شرحه و تفصيله الا قوله و يصير محسوسا بالذات او بالعرض فلا بد لنا ان نرسم
تفصيله فاستمع ان المحسوسية عبارة عن الادراك و التمييز بالحس فان كان الشيء مما يتعلق به الحس اولا و بالذات
و بغيره كالالوان و الروائح و الصلابة و اللينة و الطعوم يكون في مرتبة نفسه من حيث اقترانه بالعوارض
المخصوصة محسوسا بالذات و ان كان مما يتعلق به الحس ثانيا و بالعرض و بغيره بان يتعلق الحس بشيء آخر
و بغيره عنده و بواسطته يميز ذلك الشيء كمعروضات الالوان و الروائح اعني الاجسام يكون باعتبار اقترانه
بالعوارض المخصوصة محسوسا بالعرض اذا عرفت هذا فاعلم انه لما لم تكن الطبيعة المجردة قابلة للاقتران بها
المحسوسية لم تكن قابلة لها اصلا لا بالذات و لا بالعرض **قوله** فان قيل الخ اعتراض على تفريع الشارح
قوله فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقديرات على عدم حضور الكلي في الخارج بان تفريعه هذا
غير صحيح اذ الكلي كما انه ليس بحاضر في الخارج كذلك ليس بحاضر في الذهن اذ ما يكون حاضرا فيه يكون لا محالة
مخصصا بالعوارض الذهنية فيكون متشخصا لا كليا فكيف يصح الاشارة اليه فيبطل التعريف و يمكن ان يقرر
انه اعتراض على قول المحشي قلت الخ بان الموجود في الذهن متشخص بلا مرية كالموجود الخارجي فكما لا يلزم من حضور
المتشخص محسوسيته في الخارج حضور الكلي فيه كذلك لا يلزم من حضور المتشخص في الذهن حضور الكلي فيه ليصح الاشارة العقلية اليه
او على قوله قد عرفت الخ بانه كما لا حضور للكلي الطبيعي عند المشير في الخارج كذلك لا حضور له في الذهن فلا يتم
الاشارة الى الكلي باعتبار حضوره في الذهن ايضا لانه لا وجود له ثمة عند الاشارة **قوله** قلنا قد عرفت الخ جواب
للاعتراض حاصله ان قياس الحضور الذهني على الحضور الخارجي قياس مع الفارق اذ الحضور الخارجي
عبارة عن المحسوسية و لا شك انها منتفية عن الكلي بخلاف الحضور الذهني فانه عبارة عن الانكشاف

او الحصول في الذهن اعم من ان يكون بالذات او بالعرض وكلاهما ليسا بمتعينين عنه اما الاول
فلانه لا شك ان الذهن يلتفت الى ما هو حاضر فيه من حيث هو مع عزل النظر عن العوارض فهناك
مرتبة الكلي وان لم يوجد ذلك الشيء بلا مع العوارض فان حيثية شيء بشيء لا ينافي الالتفات اليه مع قطع
النظر عما عداه وما قال المحشي في اثناء هذا القول والفرق بين ملاحظة الذهن مع التفاته والحصول فيهما
لا يخفى لا دخل له في الجواب كما لا يخفى على من له ادنى فهم واما الثاني فلان الكلي حاصل في الذهن بالعرض
بمعنى انه موجود في ضمن الشخص الذهني وان لم يكن حصوله فيه على وجه الاستقلال والانفراد مع قطع النظر
عن العوارض فذلك الكلي مع العوارض الذهنية يكون حاصلا في الذهن بالذات لانه متحد مع الشخص
الذهني اذ هو عبارة عن الكلي مع العوارض الذهنية وعلى كلا التقديرين يصح الاشارة الى الكلي في الذهن
لتحقق حضوره فيه واعلم ان ما بيناه في الشق الثاني حاصل للنسخة التي وقعت من المحشي هكذا وعبارة
من الحصول في الذهن سواء كان حصولا بالذات او بالعرض فالكلي حاصل في الذهن بالعرض
وان لم يكن حاصلا فيه بالذات فهذا الحاصل آه وحاصل النسخة التي لم يقع فيها قوله سواء كان الى قوله حاصلا
فيه بالذات ظاهر لا حاجة فيه الى البيان ولا يذهب عليك ما في كلام المحشي من الخلل وجه بين الا ما
فهمنا افاده جدي واستاذ استاذي قدوة المحققين المتاخرين في فرق المحشي بين الكلي في الذهن لقبوله
الاشارة اي العقلية وبين الكلي في الخارج لعدم قبوله الاشارة اي الحسية على تقدير الشق الاول يعني
ارادة الالتفات بالحضور بان اتحاد الكلي مع الفرد الذهني والخارجي على نسق واحد فكما ان الطبيعة
يلتفت اليها بالذات في الذهن مع اتحادها مع الشخص الذهني كذلك يمكن الالتفات اليها بالذات
نظرا الى تحققها الخارجي ان كان الالتفات بعد اخذ الصورة بمعونة الحس فكما يكون الاشارة
في الصورة المعينة المحسوسة اشارة حسية مع انها لا تصلح للاشارة الا بعد اخذ الصورة
منها كذلك اي بمعونة الحس ويكون هذه الاشارة حسية كذلك في الطبيعة ويكون الاشارة اشارة حسية
لما فيها من معونة الحس التي عليها مدار الاشارة الحسية في الشخص بلا فرق اللهم الا ان يقال الامر بمعونة
الحس في الاشارة الحسية انه لا يمكن الا بالحس فذلك في الهويات المحسوسة فحسب دون الطبيعة لان الشارة

الى الطبيعة يكن بمنزلة الجنس كما قد يكون بمنزلتها انتهى واما ثانيا فعلى تقدير القول بان قوله فان
قيل آه اعتراض على قول المحشي بان الكلام كان على تقدير الارادة من الحضور الحضور عند المشير فتوجه
ادرج في الجواب شقا ليس مذكورا في الاعتراض وهو ان المراد بالحضور الحصول فلم يتسق الكلام
الا ان يقرأ ان قول المحشي وعبارة عن الحصول آه معطوف على قول المراد بالحضور آه فحاصل الكلام
قد عرفت ان الحضور الواقع في قول الش ولا شك في انه لا يحضر آه اما ان يكون المراد منه الوجود
في الخارج عند المشير آه او يكون عبارة عن الحصول في الذهن آه فيكون قول المحشي ح تبيين لشق آخر
جوابا للسؤال المذكور سابقا وهو الذي يرد على قول الش ولا شك في انه لا يحضر آه ويكون قوله
قد عرفت اشارة الى القولين السابقين يعني قوله المراد بالحضور في الخارج الوجود في الخارج عند المشير
وقوله فالحضور في الذهن الى قوله او بالعرض فيتسق الكلام لانا نقول مع قطع النظر عن ابا
النظم عن هذه التوجيهات قول المحشي في الحاشية المنهية التي سننقلها وبهذا يظهر جواب آخر للسؤال
الاول لا يليق لان الظاهر ان المراد من السؤال الاول قوله فان قلت آه وكان مبناه على تقدير
الارادة من الحضور الحضور عند المشير فكيف يمكن جوابه بالارادة من الحضور الحصول على ان
الاحتمال كان على تقدير القول بان قول المحشي او عبارة آه داخلا في الجواب عن الاعتراض الواقع على
كلامه لا على تقدير ان يكون قول المحشي او عبارة عن الحصول آه معطوفا على قوله المراد آه فعلى هذا
التوجيه من جانب مجيب الاعتراضين الواقعين على كلامه لا توجيه بما لا يرضى به قوله حاصل في
الخارج بالعرض لا بالذات يعني بان الكلي وهو مفهوم النقش الكتابي الدال ليس حاصلا في الخارج
بالذات ليكون الاشارة اليه اشارة حسية بل بالعرض بالمعنى المتحصل في ضمن الشخص فما يقال ليصلح
ان يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية كالكلي الذي حصل في الذهن بل بمعنى ان وجوده باعتبار وجود
معروضه اي الاشخاص الخارجية لان الكلي انه عرضي للاشخاص الخارجية ويستدل عليه الش
بقوله وذلك لان النقوش المخصوصة اجسام مخصوصة متشكلة باشكال مخصوصة والظاهر ان هذا
الكلي اي مفهوم النقش الكتابي الدال على الالفاظ المخصوصة عرضي لها كيف ولو كان ذاتيا لها

يلزم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته لان دلالة النقوش على الالفاظ وضعية وبهذا التقرير جواب آخر
للسؤال الاول انتهى قوله فيها وذلك لان النقوش آه تقريره على وجه البسط ان الاشخاص
الخارجية الكتابية تكون متخصصة بتخصيص معين البتة وظاهر ان هذا التخصيص انما هو من جهة وضع
الواضع وجعل الجاعل لتتميز من النقوش الاخر فتدل تلك بخصوصيتها على الالفاظ المخصوصة بان
الجاعل انما جعل النقش المعين للفظ العلم مثلا ليدل على لفظ العلم دون غيره من الالفاظ فلا
فيكون خصوصية تلك النقوش ودلالتها كلتاهما مجعولتين بجعل الجاعل ووضع الواضع فلم
يكن مفهوم النقش الكتابي الذي هو محتاج في دلالته على الالفاظ الى جعل الجاعل عرضيا للنقوش
المخصوصة بل ذاتيا لها لكن قد تقرر انها مجعولة بجعل الجاعل ووضع الواضع فيلزم تخلل الجعل
بين الشيء وذاتياته وفيه ان الكلام انما يتم لو قيل ان دلالة النقوش المخصوصة مجعولة بجعل و
خصوصية النقوش مجعولة بجعل آخر لكن نقول فلم لا يجوز ان يكون ههنا جعل واحد بان جعل الجاعل
ووضع الواضع للنقوش خصوصية تدل على الالفاظ فيكون دلالة النقوش ح داخلة في
خصوصية النقوش لا ان يكون الجعل لخصوصية النقوش على حدة ولدلالتها على الالفاظ على حدة
حتى يلزم المجعولية الذاتية ولعل قول المحشي لان الظاهر آه اشارة الى هذا يعني ان الحكم على الكلي
النقش الكتابي بانه عرضي للاشخاص الخارجية حكم ظاهري والا فالنظر الدقيق يحكم بجواز كونه
ذاتيا لها وما قيل لدفع قول المحشي في المنهية من ان تخلل الجعل انما منع في الماهية الحقيقية فيجب
فلا نم ان النقوش الكتابية المخصوصة من الماهيات الحقيقية لم لا يجوز ان تكون من الماهيات
الاعتبارية فلا استحالة لو لزم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته فيها فمندفع بما سبق من ان تخلل الجعل
بين الشيء وذاتياته ممتنع مط سواء كان في الماهية الحقيقية او الاعتبارية ثم اعلم ان مراد المحشي
من قوله اجسام مخصوصة الماهيات تجوزا والا فالنقوش ليست اجساما حقيقة **قوله فيها**
وبهذا التقرير آه يعني بما قلت ان المفهوم الكلي اي النقش الدال عرضي للاشخاص الخارجية ليظهر جواب
آخر للسؤال الاول هو قوله فان قلت آه وهذا هو الظاهر فحاصله انا لا نم ان الكلي الطبيعي بعض

متحدان في الوجود الخارجي اذ النظر ان الكلي عرضي للاشخاص الخارجية لا ذاتي لها ولا يجب
محسوسية المعروض محسوسية العارض فلا استبعاد في ان يكون الشخص محسوسا دون الكلي وقيل
بان السوال الاول اشارة الى السوال المقدر المشار الى جوابه بقوله قد عرفت ان المراد بالعرض الخ
بعيد كل البعد فلا يلتفت اليه وما اورده جامي او ستاذ استاذي قدوة المحققين المتاخرين كمال الملة
والدين قدس سره على كلام المحشي في فرقه بين هذا الكلي بحسب الحصول الذهني في الفرد الذهني
بانه بالذات وفي الفرد الخارجي بانه بالعرض فلا يصح الاشارة الحسية لعدمه في الخارج فيرجع حاصل
الكلام في الشق الثاني الى ابتنائه على نفي وجود هذا الكلي في الخارج وكان سوق كلامه على تقدير
تسليم وجود الكلي في الخارج كما يصرح به قوله ولا شك الى قوله ليس محسوسا موجود امثال الشمس
والا فعدم صحة الاشارة الحسية بناء على نفي وجود الكلي الطبيعي قد نبه عليه الشارح سابقا انتهى محصلا
ان كلام المحشي ليس مبنيا على تسليم وجود الكلي في الخارج فانكاره مناقشته مدفوع بما افاده عمي قدوة
المحققين المتاخرين قدس سره من ان بناء الجواب الاول على التنزل يعني انا وان سلمنا وجود الكلي الطبيعي
في الخارج لكن لا نسلم الاشارة الحسية لعدم المحسوسية وبناء الجواب الثاني على سبيل التحقيق بان الوجود
العرضي للشئ ليس بوجود له على التحقيق وان كان الاحسن في اداب التعليم ان يقدم الجواب التحقيقي على
التنزلي ولا يتوجه عليه ان مقصود المورد ان الكلام كان بعد تسليم وجود هذا الكلي وانكار الحسية
ولو على التنزل والان قد انكر وجود هذا الكلي لكونه من العرضيات فلم يبق الكلام لانا نقول انه
ليس مقصود المحقق قدس سره انكار وجود الكلي الطبيعي في الخارج ليكون مناقضا بما سبق بل مقصوده
ان الكلي عرضي للاشخاص الخارجية فلا يكون وجوده الا وجودا عرضيا والوجود العرضي للشئ ليس وجودا له
حقيقة ليلزم من محسوسية المعروض محسوسيته فتامل **قوله** بل لا بالعرض لا بالذات هذا اضراب
عن قوله حاصل في الخارج بالعرض لا بالذات يعني انه ليس للكلي وجود عرضي ايضا حين الاشارة اليه
لانه على هذا التقدير يكون آلة لملاحظة الاشخاص فيكون هي مشارة اليها حقيقة مع انها
انما هي النفوس المخصوصة وهي لا تصلح ان تكون مشارة اليها كما سبق قال جدي وهو استاذ استاذي

كمال المحققين كمال الملة والدين قدس سره عدم كون هذا المفهوم آلة حين الاشارة اليه وعدم صلاحية
الغير للاشارة لا ينفي الوجود والعرضي لهذا الكلي في الخارج نعم يلزم منه ان ليس عرضيا صالحا للاشارة الى
الغير بجالة آلة ملاحظته وذلك لا يجدي ما انتهى ولا يذهب عليك ان ليس غرض المحشي من نفي الوجود
العرضي للكلي نفيه مطلقا حتى يتوجه عليه ما اورده المحقق قدس سره بل غرضه منه نفي كون مفهوم النقش
الكتابي مشارا اليه في الخارج وهو حصل من بيانه وقيل في دفع كلام المحقق ان المحشي قصد بنفي الوجود
العرضي مبالغة فان الكلي لما لم يكن آلة لملاحظته ما تحته فكانه لم يتحد معه لا بالذات ولا بالعرض
قال الشارح فالاشارة الى الحاضر في الذهن على جميع التقديرات اي على جميع الاحتمالات السبع
سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف او بعده قال الفاضل اليزدي حمل التقديرات على كون
الديباجة قبل التصنيف او بعده يا باه صيغة الجمع وما اشتهر من اطلاق الجمع عند المنطقيين على
ما فوق الواحد فانما هو في تعاريف الفن كما صرحوا به قال الشارح ومن ههنا اي من عدم صلاحية اشارة
المصنفين الى كتبهم المصنفة الا من جهة ما حضر في ذهنهم من الالفاظ والمعاني وعدم صلاحية التسمية
اسامي الكتب بازائها المتشخص علمت ان اسامي الكتب علام اجناس لا يقال ان الشارح لم يبين الا ارادة
النقوش المعينة المشخصة دون غيرها فلم يثبت منه الا بطلان ان يكون اسامي الكتب موضوعة
بازائها دون غيرها من الالفاظ المشخصة او المعاني كذلك وكليهما لا يثبت منه المطلوب وهو كون اسامي
الكتب علام اجناس بناء على انها موضوعة بازاء الالفاظ والمعاني المتعينين الغير المتشخصين لانا نقول ان ما
يدل على نفي ارادة النقوش المشخصة من انه يلزم على ذلك ان لا يصح اطلاق اسامي الكتب على غير النقوش التي حضرت عند
المصنفين يدل على نفي غيرها من الالفاظ المشخصة والمعاني كذلك وكليهما فنفي ارادة النقوش المشخصة يشعر بنفي ارادة
غيرها مشخصا للاشتراك في الدليل ثم لما اعترض السيد ابو الفتح على كلام الشارح بان ما ذكره انما يدل على
ان اسماء الكتب ليست من الاعلام الشخصية واما على انها من اعلام الاجناس فلا لجواز ان تكون
من اسماء الاجناس اشار المحشي الى دفعه بقوله تحقيقه آه ولما كان في هذا التحقيق اغلاق واجمال فلا بد لنا
بعد بيان معنى العلم واقسامه وتعريف اسم الجنس ان نوضح قوله تحقيقه آه وفي ذيله نقرير الدفع ثم تحقيق

فالحق في هذا المقام المتجلي عليك حقيقة الحال المنكشف لديك تمام الكلام ان العلم عبارة عما وضع لشيء بعينه
لا يتناول غيره بحسب ذلك الوضع سواء كان الموضوع له امرا شخصيا او امرا كليا وان كان كونه
فيه قيدا له او خارجا عنه كونه متعينا في الذهن وجاء من القيد فعلم الجنس كاسامة فانه قد تصور الواضع مفهوم
الاسد اعني الحيوان المفترس ثم وضع له باعتبار تعينه وحضوره في الذهن لفظ اسامة فلا يحمل
المعرف بلام الجنس بحال لان الاول يدل على التعين الذهني بنفسه والثاني بواسطة اللام فالفرق
بان علم الجنس موضوع للطبيعة المشخصة بالتشخص الذهني فقول ان اسد لا ينبغي ان يعني السيد فافهم على
انه تم الى يكون اطلاق اسامة على الاسد الموجود في الخارج على سبيل التجوز لعدم وضعه له فتكونه
في وضع اسم الجنس بعد القائم على انه لا يعتبر فيه التعين اصلا لانه موضوع للطبيعة من حيث هي الا
المشير الى الاول السيد السند واكثر اهل العربية والى الثاني ابن الحاجب وغيره وهذا الخلاف
انما هو في اسم الجنس المنون لا يخفى فاذا عرفت هذا فاعلم ان بين مقصود المستفيد عين تصنيفهم الذي
قد حضر في ذهنهم وهو الذي يكون مشارا اليه عند اشارتهم من الالفاظ والمعاني فلا يكون اسماء الكتب
من موضوعات الاعلام لان وضع الاسم انما يكون بازاء ما هو المقصود فالالفاظ المذكورة وكذلك المعاني
لما كانت واحدة فان اللفظ الصادر عن شخصين او المعنى القائم بذهن شخصين يعد في العرف لفظا
واحدا ومعنى واحدا وكذا الحال بالنظر الى الشخص الواحد بالقياس الى وقتين تكون متعينة في الذهن
الا ان الوحدة والتعين متساوقتان فلا يجوز ان يتخلف احدهما من الآخر ثم نظرا بالتعالي ان تعينه
والمعاني اعراض مختلفة بحسب التشخص باختلاف محالها وهي الاذهان اذ وجود العرض
لما كان هو وجوده لمحله لا بد ان يختلف بحسب التشخص حسب اختلافه فلا يكون
التعين المعتبر في الالفاظ والمعاني المذكورة تعينا شخصيا بل غير شخصي فيكون اسامي الكتب
موضوعة بازاء الالفاظ او المعاني من حيث انها متعينة في ذهن المستفيد تعينا غير شخصي فيكون
اعلام اجناس فان علم الجنس عبارة عما وضع للطبيعة من حيث انها متعين في الذهن فللاسم
التحقيق كما توهم البعض بناء على ان الكتاب عبارة عن مجموع الالفاظ المتعينة التي رتبها المصنف

او المعاني ككتب او مجموعها تلك النسخة وكل منها شخص البتة فيكون موضوعا بازائه فتكون اعلام
اشخاص فان المجموعات المذكورة لما تكثرت بالنسبة الى اذهان المدركين فيكون كليا لا شخصيا
فما وقع في بعض نسخ الحاشية بدل قوله اعلام في قوله لانها من قبيل اعلام الاشخاص لفظها
فالمراد منها الاعلام فان اطلاق الاسم على العلم شائع ذائع ولا اسماء اجناس سواء كان المعتبر
موضوعا للطبيعة من حيث هي او للفرد المنتشر لان التعين لا اعتبار فيهما وما التعين معتبر فيه وما
في بعض نسخ الشرح بدل اعلام الاجناس اسماء الاجناس يكون المراد من الاسماء الاعلام بالوجه
الذي عرفته آنفا ثم لما يرد ان دخول لام التعريف على اسامي الكتب كما في الهداية تصنيفها
برهان الدين ابو الحسن علي ونحو ذلك يقتضي ان يكون اسماء الكتب اسماء اجناس لا اعلام
اجناس اذ لا يلزم تعريف المعارف اجاب عنه المحشي بوجهين اشار الى الاول منهما بقوله ما وقع
في كلام المولدين يعني ان دخول لام التعريف على اسامي الكتب ليس في كلام الفصحاء بل في كلام
المولدين فلا يعبأ به والى الثاني بقوله فاشاره آه حاصله ان الذين يدخلون لام التعريف على
اسامي الكتب انما يدخلونه عليها من جهة اعتبارهم الاوصاف الاصلية فيها فلا يلزم من دخولها
عليها تعريف المعارف اذ على هذا الاعتبار لم يعتبر علميتها انتهى توضيح تحقيق المحشي فتقرير دفع الاعتراض
المعترض من ان حكم الشارح بكون اسامي الكتب اعلام اجناس دون اسماء الاجناس انما هو بسبب مقدمة
مطوية لم يذكرها للظهور بل هي ما بينه المحشي في تحقيقه وهي ان الالفاظ والمعاني التي وضع بازائها
المصنفون اسامي الكتب يتعين تعينا غير شخصي فتحكم انه على هذا لا يجوز ان تكون اسماء اجناس
واعترض عليه بعض اساتذة استاذي قدوة المحققين كمال الملة والدين قدس سره على تحقيق المحشي
بقوله لا يخفى انه لا يفي هذا البيان لاعتبار التعين في مسميات هذه الالفاظ الا ترى ان الطبيعة
من حيث هي المخصوصة بانها انها من اسماء الاجناس اذا وجدت بوجودين ذهنيين او خارجيين
يصدق على كل واحد منهما انه تلك الطبيعة ويصدق ايضا غيره منهما بل عينها وهذا في الحقيقة هو الوحدة بالجمل الا
الاشتراك في كل عالم ولا يفيد اعتبار التعين في مفهوم اللفظ والسر فيه ان لكل حقيقة شخصية او نوعية جنسية

تعينا ذاتيا دالمراد بنحو تحصله انى من ذاتياته ويحمل على القسما على افراده وبباين بالغاير لكل غيرها كالانسان مثلا فانه فى نفسه اذا اعتبر بلا تعين زائد فهذا بذاته يحمل على زيد ولا يحمل على عمرو وغيره مع انه اسم جنس لا علم جنس والمعتبر فى اعلام الاجناس هو التعين الزائد حتى انه لو اعتبر مع الطبيعة كان تقييدا لها والتعين الذاتى بخلاف ذلك على ان العلمية الجنسية ضرورية تقديرية كالعدل التقديرى عندهم كما فى اسامة ولا ضرورة آه وما قال ان دخول اللام عليها فى كلام المولدين فمبنى على الغفلة كيف وقد وقع فى الكلام القديم مكتوبا عندهم فى التورية والانجيل انتهى اعلم ان قول المحقق قدس سره مشتمل على اعتراضات اربع فلا بد لنا ان نبين كل واحد منها ملخصة على حدة تنويرا لقلوب الشائقين وتنشيطا لاذهان الناظرين فاعلم ان قول المحقق قدس سره لا يخفى الى قوله بل فيها اعتراض بالنقض على قول المحشى ان التعين معتبر فى مسميات آه حاصله ان عدم وضع اسماء الكتب من الالفاظ والمعانى واحد لو كان موجبا لكون اسامى الكتب اعلام اجناس لوجب ان يكون اسماء الاجناس كلها اعلام اجناس فان ما وضعت له اسماء الاجناس كالانسان اعنى الطبيعة من حيث هى ايضا يعد فى العرف امرا واحدا فانها اذا وجدت بوجودين ذهنيين كذهنى زيد وعمرو او بوجودين خارجيين كوجود زيد وعمرو يقال لوجود كل منهما فى العرف انه عين تلك الطبيعة فهى واحدة فيهما وقوله قدس سره وهذا فى الحقيقة آه اعتراض ثان بالحل على قوله فالتعين آه وتقريره ان ماذكرتم فى الدليل انما يدل على اعتبار وحدة المحمول اى اللفظ والمعنى فان اللفظ محمول على كل فرد من افراده سواء وجد فى ذهن زيد او بكر او وجد فى ذهن واحد فى وقتين وكذا الحال فى المعنى فانه محمول على كل فرد من افراده والفرض والوحدة الكذائية لا تفيد الا شركة افراد الموضوع فى كلى واحد بالعموم ودون التعين الذى هو ما نحن فيه وعندهم فى علم الجنس حتى يكون هذا التعين معتبرا فى مفهوم اللفظ عند وضعه للطبيعة بناء على مساوقة الوحدة للتعين فاعتبارها فى شئ يوجب اعتباره فيه لان التعين نوعان ذاتى وهو ان يكون الشئ بالنظر الى ذاته ممتازا من جميع اغياره وزائد وهو اعتبار كون الشئ متعينا فى الذهن

وجانمرا فيه وهذا هو المعتبر في علم الجنس بان يكون قيدا في اللحاظ عند وضع الواضع للطبيعة التي
موضوعة لها الالفاظ دون الاول وا لا يلزم ان يكون اسماء الاجناس اعلام اجناس لانه يوجد فيها
ايضا الوحدة الكذائية لما كانت ذاتية فلا تساوق الا التعين الذاتي لا التعين الزائد الذي
هو معتبر في علم الجنس فكيف يكون اسماء الكتب من قبيل اعلام الاجناس على انا لو سلمنا ان
الوحدة الكذائية مساوقة للتعين الزائد لكنا لا نم انه قيد لطبيعة الالفاظ والمعاني حين تسمية اسامي
الكتب بازائها حتى يكون اسماء الكتب اعلام اجناس **قوله** قدس سره على ان العلمية الجنسية آه اعتراض
ثالث حاصله انهم انما يحكمون العلمية الجنسية لضرورة داعية اليها لكون اللفظ غير منصرف في استعمالهم
مع عدم تحقق السببين من اسبابه فيه ووقوعه مبتدأ مع عدم التخصيص وموصوفا بالمعرفة وذا حالا مثل
اسامة كما ارتكبوا القول بالعدل التقديري لضرورة داعية اليه في لفظ يستعمل في محاوراتهم على
طريقة غير المنصرف ولم يجدوا فيه الاسبابا واحدا فلو لم يرتكب فيه يلزم كون ذلك اللفظ غير منصرف
بلا تحقق سببين من اسباب منع الصرف ولا ضرورة لنا في ارتكاب العلمية الجنسية في اسامي الكتب
وقوله وما قال ان دخول اللام آه اعتراض رابع على قول المحشي وما وقع في كلام المولدين
آه وتقريره غني عن الشرح والقول بان الكلام في الكتب المصنفة من العباد لا ينبغي ان يصغى اليه
لان الدليل الذي اورده على كون اسماء الكتب اعلام اجناس ان تم لدل عليه مطلقا سواء كان الكتاب
من الكتب المصنفة من العباد او من الكتب السماوية على ان الحكم على الاطلاق بكون دخول اللام
في الكتب المصنفة من العباد من صنعة المولدين ايضا غير صحيح لان كثيرا من فصحاء العرب يدخلون
اللام عليها ايضا وههنا اعتراض خامس يرد على قول المحشي فانها في الاصل اوصاف آه تقريره
انه لا حاجة الى ارتكاب هذا التكلف لدفع ما يرد على كون اسامي الكتب اعلام اجناس حين
دخول اللام عليها من لزوم تعريف المعارف لان اللام الداخلة على اسامي الكتب ليست
للتعريف على ان ما ذكرتم لا ينتهض في جميع اسامي الكتب لانه ربما لا يكون لاسامي الكتب دلالة
على المعنى الوصفي ثم اعلم ان الحق ان اسامي الكتب من قبيل اسماء الاجناس بمعنى انها موضوعة

بالطبيعة من حيث هي هي فان مثلها الجزئية الذهنية والكلية عندهما وبين البين ان مسميات تلك
الاسماء فيها التكثر افرادها بالنظر الى الاذهان فلا يكون الاسماء الموضوعة بازائها الا اسماء اجناس
دون اعلام الاجناس لعدم تحقق ما هو شرطها وقيل على كونها اسماء اجناس انها لا تقع مبتدأ وذا
حال وغيرهما من احكام المعارف كما هو شأن سائر اسماء الاجناس **قال** الشارح اي هذا الكتاب كلام
مهذب غاية التهذيب آه اعلم انه لما كان حمل غاية تهذيب الكلام على الكتاب المشار اليه بهذا بحسب
الظاهر لا سداد له الا ان هذا الحمل من باب المواطاة وفيه يجب ان يكون المحمول متحدا مع الموضوع في الوجود مع ان
الكتاب ليس متحدا مع غاية تهذيب الكلام اتحادا كذلك حاول الشارح اصلاح الحمل بارجاعه الى محمل
صحيح صرح باحدهما بقوله هذا الكتاب مهذب غاية التهذيب واشار الى ثانيهما بقوله وتوجيه
الاول لا يخفى فان التوجيه عبارة عن صرف الكلام الفاسد بظاهره الى محمل صحيح ومنها
المحشي فمراد الشارح من الاول في قوله وتوجيه الاول آه ما هو المفهوم منها من قوله الاول اي هذا
الكتاب آه ومن ان المقصود توصيف الكتاب لا ما هو المذكور صراحة اعني قوله هذا الكتاب
كلام مهذب غاية التهذيب فانه مجاز بالحذف فقط وادعى بقوله هذا الكتاب كلام مهذب
غاية التهذيب الى جميع المحامل بان يكون قوله هذا بيانا لحاصل المعنى لا بيانا لوجه الاعراب كما في
الاحتمال الاول فيكون ازديادا والشارح قوله وتوجيه الاول لا يخفى ح تنبيها للغافل عن محامل صحيحة
فيصح ان يراد من الاول المذكور ما هو المفهوم ضمنا او ما هو مصرح في كلامه وفيه نظر كلام المحشي يدل على
حمل عبارة الشارح على الاحتمال الثاني ولم يلتفت الشارح لاصلاح الحمل المذكور بان المراد من الغاية الثمرة
وحملها على الكتاب المشار اليه بلفظ هذا صحيح بلا مرية فانه يصح ان يقال ان هذا الكتاب ثمرة
تهذيب الكلام لان فيه تكلفا كما لا يخفى على الذكي المتدبر **قوله** مجاز في النسبة مبالغة وهو اهم
من سائر التوجيهات معنى بلا تردد **قوله** بان يحذف الخبر وهو لفظ مهذب او لفظ ذو ونحو ليس
الخبر واقيم ما بعده مقامه فعلى التقدير الاول يكون تقدير الكلام هذا الكتاب مهذب غاية تهذيب
وعلى الثاني هذا الكتاب ذو غاية تهذيب الكلام وعلى كلا التقديرين لا بد ان يقال ان اللام

فی لفظ التہذیب الذی وقع فی قول المحشی عوض عن المضاف الیہ الا لم یکونا توجیہین لحمل غایۃ
تہذیب الکلام علی الکتاب المشار الیہ بلفظ ہذا لانہ لیس فیہما ذکر الکلام و التفسیر الاول منہما ہو
الذی صرح الشارح بقولہ ہذا الکتاب کلام مہذب غایۃ التہذیب لا فرق بینہما الا من جہۃ ان المحشی
جعل لفظ المہذب فقط خبر الکتاب بخلاف الشارح فانہ جعل مجموع کلام مہذب خبرا لہ فحذف الموصوف
ثم الصفۃ واقیم ما بعدہما مقامہما وہذا علی الاحتمال الاول دون الثانی فانہ علی ہذا یکون قول الشارح
بیانا لحاصل جمیع المجاز **قولہ** او مجاز فی الطرف بان یکون التہذیب الذی ہو طرف الجملۃ بمعنی اسم
المفعول فیکون التقدیر ہذا غایۃ الکلام المہذب ویکون ح اضافۃ التہذیب الی الکلام من قبیل
اضافۃ تجرد تطلیقۃ **قولہ** واما الثانی فہو کما تراہ ای کیف اعلم ان نسخ الشرح مختلفۃ وقع فی بعضہا
واما الثانی النسب کما تراہ وفی بعضہا والثانی کما تراہ وقول المحشی واما الثانی فہو کما تراہ یدل علی
انہ اختار النسخۃ الاخیرۃ فاشار بہذا مع ایراد الدلیل علیہ بقولہ لا بد فیہ من المجاز آہ الی رد ما اختارہ
السید ابو الفتح من النسخۃ الاولی حیث قال ذیل ہذہ النسخۃ ای النسب بحسب اللفظ لان توجیہ اظہر
وہو حذف المضاف وتوجیہ الاول ظ وہو ان التہذیب بمعنی المہذب من قبیل اضافۃ تجرد وتطلیقۃ ای
غایۃ الکلام المہذب وحاصلہ کلام مہذب انتہی بان فی الثانی یلزم حذف المبتدأ الذی ہو صدر الکلام
من غیر ضرورۃ داعیۃ الیہ وہو مستقبح عندہم فکیف یکون توجیہہ اظہر لیکون النسب بخلاف الاول فان توجیہ
اظہر حیث لا یلزم فیہ قباحۃ واضافۃ الصفۃ الی الموصوف جائز عند محققی النحاۃ وفیہ ان ہذا انما یتم
لو ثبت من النحویین ان حذف الخبر اولی من حذف المبتدأ القائم مقامہ ما اضیف الیہ وہو آہ لفظ ہذا مع
انہ لم یثبت بعد **قولہ** واما تجویز ان یکون المراد آہ ہذا جواب لما یرد ہہنا من ان الامر ان فی الثانی
لا بد من المجاز بالحذف لیلزم منہ المفسدۃ فیہ من حذف المبتدأ الذی ہو صدر الکلام من غیر ضرورۃ
داعیۃ الیہ لم لا یجوز ان یکون المراد باسم الاشارۃ تصنیف الکتاب فیکون المعنی تصنیف الکتاب
غایۃ تہذیب الکلام بان ارادۃ التصنیف من اسم الاشارۃ بعید فان الاشارۃ انما یکون الی ما ہو
مقصد الشیر وہو لیس الا الکتاب دون التصنیف فانہ وسیلۃ الی تدوینہ ربما یقبل الی وجہ لبعد

ان المشار اليه لا بد ان يكون من الموجودات الخارجية المحسوسة والتصنيف ليس كذلك فان قلنا المشار
اليه امر اعتباري ليس موجودا خارجيا محسوسا فلا يصلح ان يكون مشارا اليه بلفظ هذا قلنا افاده
قدوة المحققين رئيس العلماء المتبحرين من ان الاختراعية لا يمنع ان يكون المخترع عند مشارا اليه بلفظ
هذا فان الاشارة اليه جائزة بتنزيل غير المحسوس مقام المحسوس الا ان يوجه كلامه بان ذلك انما يقال
بان الكتاب وان كان غير محسوس في الخارج لكنه موجود في الذهن البتة وليس من الاختراعيات
الاعتباريات كالتصنيف فتنزيل الاختراعي الاعتباري مقام المحسوس بعيد من جعل الموجود في الذهن مقامه
قوله والاولى ان يكون المقصود توصيف الكتاب كما اشار اليه الشارح باولوية لقوله لا يخفى اولى
الاشارة ان لفظ لا يخفى يستعمل في ما كان ظاهرا بينا وما يكون كذلك يكون اولى مما هو خلافه
الذي لا ريب في ظهوريته يكون ح اولى من الثاني الذي هو خفي ثم لا يخفى ما فيه فان الاولوية انما
تطلق فيما يصح طرفه المقابل ايضا لكن لا على وجه الانسبية مع انه من البين انه لا يصح الثاني وايضا
يلزم ان يكون غاية تهذيب الكلام الذي هو معنى مصدري محمول على التصنيف فيكون التصنيف
من حصص غاية تهذيب الكلام لان المعنى المصدري انما يحمل على حصصه عند المحشي مع انه لا ريب في
ان التصنيف ليس حصة لغاية تهذيب الكلام الا ان يقال ان المحشي قد بنى كلامه على ما هو المشهور
عندهم من عدم تخصيص حمل المعنى المصدري على حصصه لا على رأيه **قوله** لان الشائع في هذا المقام
توصيف الكتاب لا توصيف التصنيف فان التصنيف وسيلة الى تحصيل ما هو المقصود وتعريف المقصود
اولى من تعريف الوسيلة فلا يرد ان الظاهر من المص الماتن ان يطلع على فعله وما هو الا التصنيف
دون الكتاب **قوله** الظرف ان كان آه لا بد لنا ان نوضح كلام المحشي لينكشف قول الشارح وما
تجويزه تشبيهها آه باتم وجه فاعلم ان قول المص غاية تهذيب الكلام لا يخلو اما ان يحمل على التوصيف
او التسمية وعلى الاول لو قيل ان قوله في تحرير المنطق والكلام متعلق بالتهذيب يكون الظرف
لغوا والمستتر يكون بينهما نسبة العموم من وجه بحسب الصدق اي الحمل لاستحالة قد يجتمعان
فيحمل احدهما على الآخر وقد يصدق الاول بدون الثاني كما في كتاب يكون منقحا من غير

والثانية وقد يكون بالعكس كما في كتاب يكون محررا في المنطق والكلام من غير تهذيب لهما واليه اشار بقوله الظرف
ان كان متعلقا بغاية تهذيب الكلام فالعموم عموم من وجه في الصدق وتوضيحه انه متعلق بمحذوف
كالحاصل يكون ظرفا مستقرا وعلى الثاني يكون ظرفا مستقرا ايضا لا لغوا كما لا يخفى على المتامل وعلى هذين
التقديرين لا يكون المراد من الحاصل الا الحاصل الخاص الذي تحقق في ضمن هذا الكتاب فيكون
المظروف ح حقيقة هو هذا الكتاب والنسبة بينه وبين تحرير المنطق والكلام نسبة العموم مطلقا بحسب
التحقق لا الصدق اي بحسب الوجود لا الحمل لان تحرير المنطق والكلام عام شامل لهذا الكتاب ولغيره
وغير محمول عليه واليهما اشار **بقوله** وان كان مستقرا فالعموم عموم مطلقا بحسب التحقق وتقرير كلام
المحشي المحقق الذي قررناه اولى مما قرره بعض الافاضل من انه ان حمل قوله تهذيب الكلام على الوصف
فالظرف متعلق به وبينه وبين التحرير عموم وخصوص من وجه في الصدق وان حمل على التسمية فالصحيح
ان يتعلق الظرف به فكان مستقرا فانه ينبغي على هذا التقرير شق آخر وهو ان يكون تحرير المنطق والكلام
ظرفا مستقرا على تقدير ان يحمل غاية تهذيب الكلام على التوصيف اذا عرفت هذا فنقول ان حاصل كلام
الشارح ان قول المص في تحرير المنطق والكلام الذي هو مدخول كلمة في الموضوعة للظرف مما لم يصلح ان يكون
ظرفا حقيقيا للتهذيب والكتاب لان الظرف الحقيقي يتنوع على نوعين مكاني وزماني وتحرير المنطق
والكلام ليس منهما لا جرم ان يكون ظرفا مجازيا ولما وجب للتجوز من العلاقة بالمعنى الحقيقي بينها
بقوله تشبيها آه يعني انما حمل على التجوز لوجود نوع من علاقات التجوز وهي علاقة التشبيه بان شبه
الشمول العمومي الذي هو من جانب تحرير المنطق والكلام بالشمول الظرفي فان الظرف كما يكون
شاملا للمظروف ومحيطا به كذلك تحرير المنطق والكلام ايضا عام وشامل ومحيط لتهذيب الكلام وكانت
عمومية مطلقة او من وجه فالتعبير في الموضوعة للشمول الظرفي للشمول العمومي لا يقال انه لو اريد من
الكلام في قول المص غاية تهذيب الكلام الالفاظ يكون الالفاظ حقيقة مظروفة وتحرير المنطق والكلام
اللذين هما عبارتان عن المعاني ظرفا لها مع ان ما هو المشهور بينهم من ان الالفاظ قوالب المعاني
يدل على كون الالفاظ ظرفا والمعاني مظروفا فيكون كل منهما مظروفا للآخر وظرفا له وهذا كما ترى

دنا نقول لا نحدد وفيه نظر فيه كل منهما للآخر بجهة مختلفة اما الالفاظ فمن جهة ان المعاني تزيد
وتزيد بزيادتها وتنقص بالنقصان فكان الالفاظ قوالب يصب فيها المعاني بقدرها واما المعاني
فمن جهة ان الالفاظ مسوقة لبيان المعاني التي قد تحصل بغير الالفاظ من الكتابة والاشارة فكان
المعاني شاملة للالفاظ ولذا صح ان يقال ان اللفظ في المعنى كما يصح من الجهة الاولى ان يقال
ان المعنى في اللفظ ولا يخفى ما في كلام المحشي من النظر بوجوه اما اولا فبان حكمه على تقدير كون تحرير
المنطق والكلام ظرف لغو بان بين الظرف والمظروف نسبة العموم والخصوص من حيث
الصدق تحكم بحت لان الصدق اما ان يكون بالمواطاة او بالاشتقاق وكل منهما لا يخلو من
الخلل اما الاول فبانه ان اريد من التهذيب والتحرير معناهما المصدريان او بالتحرير معناه المصدري
وبالتهذيب المهذب بالفتح فظاهر انه لا يصح الحمل بينهما اذ الحمل لا بد ان يصدق المعنى المصدري على الآخر
المحشي انما يكون على ما كان ذاتيا له ومن المعلوم ان تحرير المنطق والكلام ليس ذاتيا للتهذيب المذكور
والا لما تحقق بينهما نسبة العموم من وجه فان بين الذاتية ونسبة العموم من وجه منافاة اذ الذاتية
تقتضي اللزوم ونسبة العموم من وجه الانفكاك وان اريد بالتهذيب معناه المصدري وبالتحرير المحرر
مجازا فالحمل ايضا ليس بصحيح لانه من البين ان التهذيب ليس بمحرر وان اريد بهما المحرر والمهذب
وان كان بينهما صحيحا لكنه وجب ان يكون التحرير بهذا المعنى محمولا على الكتاب بغير اللام لان كل
ما كان مهذبا والمهذب محرر لا بد ان يصدق المحرر ايضا على الكتاب فيكون بين الكتاب والتحرير بهذا
المعنى نسبة العموم والخصوص بحسب الصدق البتة فلم يستقم قول المحشي وان كان مستقرا فالعموم
مطلق في التحقيق واما الثاني فبانه على هذا ايضا لا يستقيم قول المحشي وان كان مستقرا لانه يصح ان يقال
على تقدير الاستقرار الكتاب في تحرير المنطق والكلام فيكون لنسبة العموم بينهما بحسب الصدق ايضا
ويمكن الجواب عنه بان المحشي موجه لكلام الشارح على مذهبه ومذهب القوم من ان حمل المصدر على المعنى
ليس مشروطا على ان يكون ذاتيا له لا على مذهبه فلا تشنيع في حمل التحرير بالمعنى المصدري على التهذيب
بالمعنى المصدري او بمعنى المهذب فهذا جواب باختيار ترديد في الشق الاول للترديد الاول فتأمل

ثانیا فبان المراد بالتحریر معناه الاصطلاحی لا اللغوی لانه لا یصح ان یقع ظرفا للتهذیب
او الکتاب ککاتبی و التهذیب مما ولکما صرح به الفاضل الیزدی فی شرح خطبة الشرح لکن لما
اضیف التحریر الی المنطق والکلام صار النسبة بینه وبین التهذیب عموما وخصوصا مطلقا لان احد
المتساویین اذا قید بقید یصدق علیه المساوی الآخر البتة من غیر عکس فیکون التهذیب
اعم مطلقا بحسب الصدق من تحریر المنطق والکلام لا من وجه فهذا النظر نظر آخر فی الواقع علی ما وقع
فی الدلیل من قوله وقد یکون بالعکس آه واما ثالثا فبانه علی تقدیر القاء غایة تهذیب الکلام
علی معناه المصدری والقول بان تحریر المنطق والکلام ظرف مستقر لا ضرورة لنا الی ان یجعل حالا عن
المقدر خبر العد خبر لقوله هذا اشارة الی الکتاب لیکون الکتاب مظروفا حقیقة ویلزم منه ان یکون
النسبة بینهما نسبة العموم المطلق بحسب التحقق لجواز ان یکون صفة للتهذیب فیکون المعنی هذا غایة
تهذیب الکلام الحاصل فی تحریر المنطق والکلام او حالا عنه فیکون المعنی هذا غایة تهذیب الکلام
حاصلا فی تحریر المنطق والکلام فالمظروف علی کلا التقدیرین لیس الا التهذیب لا الکتاب
ولیس النسبة بین التهذیب وتحریر المنطق والکلام الا العموم من وجه بحسب الصدق کما اعترف
به هو ایضا فلم یستقم قول المحشی وان کان ستقراه قال الشارح ای هذا مقرب آه لما یرد علی قول
المص وتقریب المرام انه باعتبار عطفه علی التهذیب یکون مضافا الیه للغایة التی هو محمول
علی الکتاب المشار الیه بلفظ هذا ویلزم منه ان یحمل غایة تقریب المرام علی هذا مع ان هذا الحمل
بظاهره فاسد بالبیان الذی مر فی غایة تهذیب الکلام دفعه الشارح بوجهین اولا ولا فبا لتیاد
الی المجاز بالحذف بان یقرأنه کانت العبارة فی الاصل هذا مقرب غایة التقریب فحذف مقرب
واقیم ما بعده مقامه واما ثانیا فبانا لا نسلم ان التقریب معطوف علی التهذیب لیلزم منه الخلل المذکور
لانه یحتمل ان یکون معطوفا علی التحریر فیکون العبارة فی التقدیر هکذا هذا غایة تهذیب الکلام
فی تقریب المقاصد آه فان قلت ثم احتمال آخر هو ان یعطف تقریب المرام علی الغایة فلم ترک
الشارح ذکره قلت لما یحصل فی عطف التقریب علی التهذیب والتحریر زیادة مدح الکتاب

دون عطفه على الغاية اذ يكون تقدير النظم على الاولين هذا غاية تقريب المرام او هذا غاية تهذيب الكلام في تقريب المرام وعلى الثالث هذا التقريب المرام وذكر الشارح الاحتمالين الاولين دون الآخر لان هذا المقام مقام المدح للكتاب فينبغي ان يحمل النظم على الاحتمال الذي يفهم منه مدح كثيرا دون غيره قوله وحاصل المعنى هذا مقرب آه جواب عما يرد على الشارح من ان ما يرد الذكر الوارد على قول المص وتقريب المرام كما يمكن دفعه بتاويل المجاز بالحذف بان يقدر ان لفظ مقرب آه محذوف لكن يمكن دفعه بالطرق الآخر المذكورة في تهذيب الكلام بان يكون مجازا عقليا بان يحمل غاية تقريب المرام على الكتاب المشار اليه بلفظ هذا على نهج المبالغة كزيد عدل او مجازا بالحذف لفظ ذي فيكون التقدير هذا الكتاب ذو غاية تقريب المرام او مجازا لغويا وهو المجاز في الطرف بان يكون التقريب بمعنى المقرب فيكون المعنى هذا الكتاب غاية المقرب الى المرام فما وجه ذكر الش الطريق الاول دون الطرق الاخر وتقرير الدفع ان قول الش هذا غاية التقريب للمرام ذكر حاصل المعنى على جميع الطرق فذكره يشعر لذكر جميع الطرق لا لبيان لوجه الاعراب حتى يلزم عليه ما ذكره قوله واما تقدير الكلام بان تصنيف هذا الكتاب غاية تقريب المرام فبعيد كما مر في تهذيب الكلام من ان فيه حذف المبتدأ في صدر الكلام من غير قرينة داعية اليه وانما لم يذكر الش هذا الاحتمال اعتمادا على الفطرة الوقادة بالمقايسة على ما ذكره في تهذيب الكلام ولهذا لم يذكر المحشي احتمال ان يكون المراد باسم الاشارة التصنيف فيكون المعنى تصنيف الكتاب غاية تقريب المرام قوله والظاهر من التقريب آه حاصله انه لو عطف التقريب على التهذيب يكون الظاهر من التقريب معناه اللغوي وهو الذي يعبر عنه في الفارسية نزديك كردن لا معناه الاصطلاحي وهو جعل الاسباب موافقة للمطلوب كيف لو لكن لا يرد المص لفظ التقريب فقط بدون اضافته الى المرام لان الشائع المستعمل في معناه الاصطلاحي لفظ التقريب لا مع اضافته الى المرام على ان التقريب صفة للدليل فكيف يحمل على هذا الكتاب الذي اكثر مسائله غير مدللة ولا يكون ما تامته الدليل على ادعى الشي آه

بان المرام داخل في مفهوم التقريب فلو اريد منه معناه الاصطلاحي يلزم اضافة الكل اي التقريب
الى الجزء اي المرام لان للقائل ان يقول ان الاضافة مبنية على التجريد اي تجريد التقريب عن
اعتبار المرام في مفهومه فلا يلزم من اضافته اليه اضافة الكل الى الجزء قال الفاضل اليزدي
ان قيل ان مقرب المعاني الى الافهام ليس هو الكلام بل المتكلم فلا يصح حمل التقريب على المعنى اللغوي
ايضا في الاحتمال الاول واحتمال التجوز مشترك قلت نعم لكن التجوز في اللغوي اقرب فان
اللفظ آلة لتقريب المعاني الى الافهام فينسب الفعل اليه كما ينسب القطع الى السيف بخلاف المعنى
العرفي فان تطبيق الدليل على المدعى لا يتصور بدون اللفظ ايضا قوله مع ان الانسب التقريب
بالمعنى الاصطلاحي لان آه توضيحه انه على تقدير عطف التقريب على التحرير يكون تقريب المرام
مثل تحرير المنطق والكلام ظرفا للكتاب او التهذيب وعلى كل تقدير لا يناسب ظرفية
التقريب الا بمعناه الاصطلاحي لان معناه اللغوي لازم للاخبار اي مسائل الكتاب فانها اذا
وجدت تلك المسائل وجد تقريب المرام ايضا وهذا اذا قرء الاخبار في قوله لازم الاخبار بالفتح
واما اذا قرء بالكسر يكون الحاصل ان المعنى اللغوي للتقريب لازم للاخبار بكون الكلام مهذبا
او عدم مقربية الكلام للمرام لا يكون الا من جهة ان فيه فسادا والاخلال عدم رعاية القواعد العربية
بزيادة الحالات او ترك ما يجب ذكره وكل ذلك يوجب عدم التهذيبية وهو ظ واذا كان
كذلك يكون لازما لتهذيب الكلام الذي هو تحرير ايضا لان لزوم شيء للاخبار انما يكون اذا
كان لازما للتحرير ومنه يلزم ان يكون لازما للكتاب ايضا لان التقريب لازم لتهذيب الكلام
وهو لازم للكتاب اذ لازم اللازم للشيء لازم له ولازم الشيء لا يصلح ان يقع ظرفا له اذ بينهما
منافات فان اللازم يكون مساويا للملزوم او اعم منه والظرف لا يكون كذلك بل يكون قيدا
مخصصا للمظروف على انه يلزم مجعولية ذاتية كما قال جدي واستاذي كمال الملة والدين
قدس سره من ان سوق الكلام في هذا المقام يشير الى ان المص جعل الكتاب مهذبا في تحرير المنطق
والكلام فلو عطف التقريب على التحرير صار المعنى على طبق هذا السوق جعل المص مهذبا في التقريب

يكون في الكلام تاسيس بان في ذكر التقريب بعد التحرير بان يعتبر عطفه عليه يلزم لغوية لشمول التحرير الاصطلاحي للتقريب الاصطلاحي فلا فائدة في ذكره فضلا عن افادة التاسيس انتهى توضيح كلام المحشي لكن لا يخفى ان الكلام بعد عن الخلل وهو انا لا نسلم عموميته التقريب بل التحرير بالمعنيين الاصطلاحيين في الدليل الذي اورد عليه من ان التقريب يتحقق فيما اذا كان ادلة ما فيه فان المقدمات التي تكون زائدة وحشوا خارجة عن الدليل قطعا فلا يتحقق التقريب بالنسبة الى هذه المقدمات بل بالنسبة الى المقدمات التي لا تكون كذلك عنده نرى تحقق التحرير البتة فكلما تحقق التقريب الاصطلاحي تحقق التحرير الاصطلاحي ولا يذهب عليك ان بطلان العمومية لا يضر اصل المقصود فانه على تقدير المساوات بين التقريب والتحرير الاصطلاحين الغرض يلزم اللغوية في ذكر التقريب اذا اعتبر عطفه عليه ولئن سلمنا العمومية فانما هي في مطلق التحرير والتقريب لا فيما كلامنا فيه من التحرير والتقريب لو تعين في المتن لانه ليس فيه دليل على اثبات كل مسئلة مسئلة من المسائل المورودة فيه حتى يصح القول بان التحرير الواقع فيه مشتمل على التقريب الواقع فيه على ان ذكر الخاص وان كان مغنيا عن ذكر العام لكنه قد يذكر العام بعد الخاص للتوضيح فلا يكون ذكره بعده لغوا فلم لا يجوز ان يكون ذكر التقريب بعد التحرير من هذا القبيل قال الشارح يحتمل ان يكون آه يحتمل ان يعود ضمير يكون الى تقرير عقائد الاسلام فيكون المعنى يحتمل ان يكون تقرير عقائد الاسلام بيانا للمرام ويحتمل ان يعود الى عقائد الاسلام فيكون المعنى يحتمل ان يكون عقائد الاسلام بيانا للمرام بحمل التقرير بمعنى المقررة على صيغة اسم المفعول على التجوز واضافته الى عقائد الاسلام من قبيل اضافة الصفة الى موصوفها وعلى كلا الاحتمالين لا بد ان يقع اللام في المرام للعهد الخارجي والا فظاهر ان المرام اعم من عقائد الاسلام تقريرا فكيف يصح بيانه به لهذا يحتمل ان يكون قوله من تقرير عقائد الاسلام صلة للمرام ومتعلقا على تقدير ثبوتها عبارته عهدية اللام المذكور يكون المعنى ح تقريب المقصود من تقرير عقائد الاسلام الى الفهم قوله يحتمل ان يكون اي تقرير عقائد الاسلام بيانا للمرام بان يكون الجزء الاول من تقرير عقائد الاسلام اي التقرير بيانا للجزء الاول من تقريب المرام

بالتقريب لان تقريرها عبارة عن تقريبها الى تحصيلها والجزء الثاني من الاول اعني عقائد الاسلام
بالجزء الثاني من الثاني اي المرام وان اختلج في صدرك انه كيف يصح قول المحشي تقريرها
تقريبها الى تحصيلها فان التقرير ليس عين التقريب ليصح حمله عليه فادفعه بان هذا الحمل
على طريق المبالغة فانه لما كان لتقرير المطلوب والكلام دخل في تقريبها الى تحصيلها جعل التقرير
عين التقريب **قوله** وجه البعد ظم فانه يدل آه لما احتمل ان يكون المرام نفس عقائد الاسلام
وتقريرها بين المحشي وجه بعدية تعلق قوله من تقرير عقائد الاسلام بالتقريب على تقدير كل من
الاحتمالين بقوله فانه يدل على ان المرام غير عقائد الاسلام وتقريرها يعني ان تعلق
من تقرير عقائد الاسلام بالتقريب يدل على ان المرام غير عقائد الاسلام وكذا يدل على انه غير
تقرير عقائد الاسلام مع انه متحد مع عقائد الاسلام على الاحتمال الاول ومع تقرير عقائد الاسلام
على الاحتمال الثاني ثم اورد الدليل على التغاير بين المرام وعقائد الاسلام بقوله اذ يكون
المرام آه وترك الدليل على التغاير بين المرام وتقرير عقائد الاسلام احالة على المقايسة فانه
لو تعلق قوله من تقرير عقائد الاسلام بالتقريب يكون المرام مفعولا اولا وعقائد الاسلام
وتقريرها مفعولا ثانيا ولما يجب ان يكون بين المفعولين تغاير لابد ان يكون عقائد الاسلام
وتقريرها مغايرة للمرام مع ان عقائد الاسلام متحدة معه على الاحتمال الاول وتقرير عقائد الاسلام
متحدة معه على الاحتمال الثاني فان قيل كيف يصح القول بكون عقائد الاسلام مفعولا
ثانيا مع ان النظر من تعلق قوله تقرير عقائد الاسلام بالتقريب ان التقرير مفعول ثان قلت
هذا القول على تقدير اعتبار اضافة التقرير الى عقائد الاسلام من قبيل اضافة الصفة الى
الموصوف فيكون تقدير النظم هكذا عقائد الاسلام المقررة فيكون المفعول الثاني في الحقيقة
عقائد الاسلام لا التقرير وبما قررنا ظهر اندفاع كلام السيد ابي الفتح في رد من قال انه
لو تعلق قوله من تقرير عقائد الاسلام بالتقريب يكون المرام غير تقرير عقائد الاسلام والظاهر
من ان المرام هو نفس العقائد لا تقريرها لان كلام القائل مبني على الاحتمال الثاني وظ
بيان كلام ١٢

اذ اكان مفعول بالمبصر فانه وهو تحقيق ما اورد عليه فلك ان تسئل من ان هذا انما الغا صيح التي ان التقيد او السبق على المعطوف عليه شارك فيه المعطوف ايضا بخلاف ما اذا كانوا انحن قيدان هذا انما على النحويين **قوله** اى يمكن ان يراد مجاز بالحذف وبهذا ظهر عدم صحة التفسيرين اللذين مر تع في احدهما عطف على الاسلام وفي ثانيهما عطف على ابلغ لان التفسير الثاني مع انه لا يدان يكون مطابقا للمفسر بالفتح **قوله** لا على المجاز المرسل لانه لو عطف عليه يكون المعنى انه يمكن ان يراد من لفظ الاسلام ابلغ على طريق المجاز بالحذف وهو كما ترى لان في المجاز بالحذف يقدر لفظ لا انه يراد من اللفظ معنى اللفظ الآخر كما عرفت آنفا الا ان يقال ان الباء في قول الشارح بالاسلام للاستعانة فيكون المعنى انه يمكن ان يراد باستعانة لفظ الاسلام ابلغ على طريق المجاز بالحذف ولا شناعة فيه اذ لا ريب في ان التقدير للفظ الابلغ انما هو بالاستعانة بلفظ الاسلام لانه لو لم يكن لفظ الاسلام لم يصح ارادة الابلغ **قال** المصنف جعلته تبصرة لما يرد عليه ان **قوله** تبصرة وقع مفعولا ثانيا لجعلت فيجب ان يكون محمولا على المفعول الاول الذي هو الكتاب لان المفعول الثاني في التعدي الى المفعولين يكون كذلك مع انه لا يصح ان يقال الكتاب تبصرة ودفعه الشارح المحقق بذيل قوله هذا بقوله بمعنى اسم الفاعل اى مبصرا حاصله ان ايرادكم انما يتوجه على قول المصنف لو ابقيت التبصرة على معناها المصدري ونحن لا نقول به بل نقول انا اريد بها المبصر على صيغة اسم الفاعل مجازا ولا شك في حمله على الكتاب فان قلت يمكن صحة الحمل بطريق المجاز بالحذف ايضا فانه يصح ان يقال الكتاب ذو تبصرة فلم ترك الشارح هذا الاحتمال قلت انما تركه لظهوره **قوله** اكتفى بالمجاز اللغوى او لما يرد على الشارح ان اكتفاءه وتخصيصه لتصحيح حمل التبصرة على الكتاب بجعلها بمعنى اسم الفاعل الذي هو مجاز لغوى مما لا وجه له فانه يصح الحمل بالمجاز العقلي ايضا بان ابقيت على معناها الحقيقي ويجوز في اسنادها الى الكتاب فلم لم يذكره الشارح مع انه اوجه للمبالغة فيه ابلغ فذكره اولى اجاب المحشي بوجهين والبين على ان حمل التبصرة على الكتاب على طريق المجاز العقلي وان كان صحيحا لكن لما كان بالنظر الى قوله جعلته وحاول غير صحيح لم يذكره اختيارا واكتفى بذكر المجاز اللغوى اشارة الى انه

بقوله فكانه نظر الى قول المص وجعلة ثانيهما بقوله والى قوله من جعل آه معطوفا على قوله الى قول المص ما حصل الاول انه يفهم من الجعل المذكور فى قوله وجعلة تبصرة ان المص جعل الكتاب عينا للتبصرة فان الجعل الحقيقى عبارة من ان يجعل الجاعل المجعول اليه عينا للمجعول فى نفس الامر مع انه من اجلى البديهيات ان التبصرة مغايرة للكتاب لا يمكن جعلها عينه لان العينية بين المتغايرين من المحالات فان قيل ان ارادة الجعل الحقيقى وان لم يصح لكن لم لا يجوز ان يراد من الجعل آه الجعل الادعائى وهو يصح البتة قلنا لانزاع ان ارادة الجعل الادعائى آه على تقدير المجاز العقلى الذى يكون القصد فيه المبالغة مما يصح لان المبالغة عبارة عن تعيين وصف ثابت للشئ فى نفس الامر مع زيادة فهى تقتضى ان يكون الوصف اى المجعول اليه ثابتا فى الواقع وفى الجعل الادعائى اين الثبوت الكذائى فبينهما منافاة لا يمكن اجتماعهما فلما لم يستقم الجعل الادعائى آه لاجرم لان يحمل التبصرة على المجاز اللغوى الذى يكون فيه ادنى مبالغة حيث كان الكتاب مبصرا فعبر عنه بالتبصرة الدالة على المبالغة وهذا هو حاصل ما اشار اليه المحشى فى منهيته بقوله وان حمل على سبيل الادعاء يفوت المبالغة ويكون المجاز لغويا مع ادنى مبالغة حيث عبر عن المبصر بالتبصرة انتهى واعلم ان هذا الحاصل انما هو اذا عطف قوله ويكون المجاز لغويا على الجملة الشرطية اعنى قوله ولو حمل على سبيل الادعاء يفوت المبالغة وان جعل معطوفا على الجزاء اى قوله يفوت المبالغة يكون الحاصل انه لو اريد الجعل الادعائى على تقدير المجاز العقلى لم يصح ان يراد من التبصرة معناها المصدرى الذى هو معنى حقيقى لها لفوت المبالغة حينئذ اذ هى انما تكون فى الجعل الحقيقى دون الادعائى كما عرفت آنفا بل معناها الاسم الفاعل على طريق المجاز اى المبصر فيكون المجاز لغويا مع اعتبار ادنى مبالغة حيث عبر المبصر بالتبصرة وبيان الثانى بافادة جدى واستاذ استادى فى الجواب عن السؤال الذى اورده على قول المحشى لكونهما متعنا اليقين بقوله انت خبير بما فيه من قوله فلعل المحشى اراد بكونهما متعنا اليقين انهما كالمتعنا اليقين لما بينهما من التلازم فى الوجود وعدم جواز تفارقهما وحاصل الكلام ان المصدرين المذكورين لما كانا بحيث لا يصح تفارقهما

جد امجد استاذ الاستاذ

في الوجود وكيف يصح قول المص جعلته تبصرة لمن حاول التبصر اي قصد التبصر فان القاصد التبصر
ليس له تبصر بالفعل لما ان القاصد في الفعل لا يكون موصوفا بذلك الفعل ما دام هو قاصد له فهم
له تبصر بالقوة لا بالفعل نعم لو اريد بالتبصرة معنا بالمعتد به خرج حاصل المعنى انه جعل
الكتاب تبصر لفاقد التبصر الذي هو قاصده فيلزم التفارق بين التبصرة والتبصر ولذا
حمل التبصرة على المبصر فان المراد بالمبصر هو ذاته ولا شناعة في تفارق ذات المبصر عن التبصر
بخلاف ما اذا اريد نفس مفهوم التبصرة فانه انتهى تقرير السوال ان حكم المحشي بان بين التبصرة
والتبصر تضايفا باطل لانه لا بد ان يكون فيه تعقل كل واحد من المتضايفين مستلزما لتعقل الآخر
وههنا ليس كك وتقرير الجواب غني عن الشرح فان قيل على قول المحقق فان المراد بالمبصر هو
ذاته ولا شناعة في تفارق ذات المبصر عن التبصر انا وان سلمنا ان المراد من المبصر هو ذاته لكن
لا نم ان المراد منه هو ذاته على الاطلاق بل من جهة انه متصف بالمبصرية بالفعل اذ من المقررات
عندهم ان اطلاق صيغة اسم الفاعل حقيقة انما هو على ما ثبت له مبدأ الاشتقاق في الحال فيكون
المبصر عبارة عن ذات يكون لها التبصرة بالفعل فتفارقت التبصرة على هذا التقدير ايضا
عن التبصر اذ هو ليس ثابتا بالفعل بل بالقوة لمن حاول اي فاقده الذي هو قاصده فكان الحمل
على السوية في لزوم تفارق متضايف عن متضايف آخر قلنا انه يجوز ان يكون المجاز في الطرف
في التبصرة بارادة المبصر بالقوة منها فلا يلزم تخلف التبصرة عن التبصر اذ كلاهما على هذا التقدير
يكونان بالقوة لكن لا يخفى على المتامل ان هذا بعينه جار في التبصرة بالمعنى المصدري ايضا بان
يكون المعنى جعلته تبصرة بالقوة لمن حاول التبصر ولا شناعة فيه اذ لا يلزم ح ايضا تخلف
التبصرة عن التبصر وبالجملة كلما يعتذر في المجاز في الطرف يعتذر في المجاز العقلي ايضا ثم ما قال
المحقق قدس سره من انه اذا اريد بالتبصرة نفس مفهومها يلزم تفارقها عن التبصر انما يلزم
لو قيل ان التبصر صفة للمحاول فقط دون غيره فانه على هذا يكون معنى الكلام جعل المص التبصرة
للمحاول التبصر للغير ولا شناعة فيه اذ لا يلزم الافتراق ح بين التبصرة والتبصر لا بالنظر الى

لان المحاول لا يحاول التبصر لنفسه اذ قد حصل له التبصرة فحصل التبصر ايضا بناء على التلازم ولا تنظر
الى الغير لانه لم يوجد فيه شئ منهما فتامل قال المص لمن حاول التبصر اعلم ان صيغة حاول من باب
المفاعلة وخاصية المشاركة بين الفاعل والمفعول فی اصل الفعل المجرد الثلاثی بحيث يكون كل منهما
فی المعنى فاعلا وان كان المرفوع فی اللفظ فاعلا والمنصوب مفعولا سواء كان مشاركتهما فيه
من حيث اعتباره من حيث هو هو كما اذا كان اصل الفعل لازما نحو كارمته او متعديا الى مفعول
واحد صالح لان يكون مشاركا للفاعل فی اصل الفعل نحو شاتمت زيدا فيصير باب المفاعلة
ح على هذين التقديرين متعديا الى مفعول واحد او من حيث تعلقه بالمفعول الاول وهو فيما
اذا كان اصل الفعل متعديا الى مفعول واحد لا يصلح للمشاركة بالفاعل فيه فيقدر مفعول آخر
ليصير مشاركا للفاعل فی ثبوت اصل الفعل المجرد المتعلق بالمفعول الاول نحو جاذبته الثوب
فان مفعول جذب وهو الثوب لما لم يصلح ان يكون مشاركا للفاعل فی المجاذبة احتيج
الى مفعول آخر يكون مشاركا له فيها اذا عرفت هذا فاستمع ان مصدر الفعل الثلاثی
لصيغة حاول وهو الحولان لما كان متعديا الى مفعول واحد وهو التبصر وهو لم يصلح
لان يكون مشاركا لفاعله فی اصل الفعل بحيث يكون كل منهما فاعلا فی المعنى لا بد ان يقدر
مفعول آخر وهو من يتبصر عنه ان كان المحاول متعلما او من تبصر ان كان معلما ليكون مشاركا
للمحاول فی قصد التبصر فلا يتوجه الايراد الذی اورده بعض الاعاظم من ان المفاعلة انما
تجئ للمشاركة فی اصل الفعل المجرد فنحو ضارب زيد بكرا يفيد المشاركة فی الضرب فلو كان
المشاركة ههنا ففی مصدر حاول والمفعول المذكور صالح فان المحاول يحول حوله لكونه طالبا
اياه والتبصر ايضا يحول حوله لكونه مقصوده فيرجع حاصل المشاركة فی الحولان مع الشئ الى
القصد فهو حاصل المعنى ثم لا يوجب صيغة المفاعلة الا المشاركة فی القصد لا فی التبصر انتهى
فانه على ما قاله لم يكن التبصر الذی هو مفعول لحاول فاعلا له فی المعنى مع انك قد عرفت ان
خاصيته ان يكون مفعول باب المفاعلة فاعلا ايضا ثم لما لم يكن التبصر الا الذی القسم را و

قوله لدى الافهام ذيل قوله من حاول التبصر فيكون ظرفا لقوله حاول المشتمل على ضمير الفاعل العائد الى كلمة من فيكون صفة للفاعل اى المحاول لان الظرف المتعلق بالفعل يكون كذلك وفسر الشارح الافهام بقوله تفهيم الغير فيه احتمالان بينهما المحشى بقوله مصدر مضاف آه احدهما ان يكون اضافة التفهيم الى الغير اضافة المصدر الى الفاعل بان يكون لفظ الغير فاعلا للتفهيم الذى هو مصدر اضيف اليه وثانيهما ان يكون هذه الاضافة اضافة المصدر الى المفعول بان يكون الغير مفعولا للتفهيم الذى اضيف اليه فعلى الاحتمال الاول يقدر كلمة اياه بعد لفظ الغير على انها مفعول للتفهيم لان التفهيم متعد فلابد له من المفعول وعلى الثانى يكون ضمير الفاعل مقدرا بعد لفظ التفهيم وعلى كلا الاحتمالين يكون التبصر صفة للمحاول لكن على الاول بالذات له وللغير بالعرض فيكون المراد تبصر المحاول نفسه من الغير المفهم فيكون المحاول متعلما والغير معلما وعلى الثانى يكون صفة للغير بالذات لانه قائم به وللمحاول بالعرض باعتبار ان ارادة التبصر للغير لا يتصور الا اذا كان له تبصر اليضا فيكون حاصل الغرض تفهيم المحاول فيكون المحاول معلما والغير متعلما وبالجملة ان التبصر اما صفة للمحاول بالذات او للغير فمعنى قول المحشى وعلى كلا التقديرين آه انه لابد كل من التقديرين اى تقدير اعتبار ان الاضافة فى تفهيم الغير اضافة المصدر الى الفاعل وتقدير اعتبار ان هذه الاضافة اضافة المصدر الى المفعول من احد الشقين اما ان يكون التبصر فيه صفة للمحاول بالذات وهذا على التقدير الاول او للغير وهذا على التقدير الثانى دون ما يتوهم من ظاهر عبارته انه على كل تقدير من التقديرين يكون التبصر صفة للمحاول او للغير فانه من البين انه ليس كذلك كما اوضحناه لك فافهم فى قوله من حاول او للغير مانعة الجمع دون مانعة الخلو ثم اعلم ان هذا الترديد انما هو على تقدير عزل لفظ الافهام من صيغة حاول التى تدل على المشاركة وقوله او كليهما على تقدير اللحاظ المذكور فيكون التبصر صفة لكل من الفاعل والمفعول بالذات ولا يذهب عليك الوهم بان المقصود مدح الكتاب بانه مبصر للمعلم والمتعلم اذ لا احد منهما ذهولا لانه مستقيم

فی صورة کون التعبیر بالغیر لنفقد ونجعل الكتاب ببیان المن حاول للغیره فانقول ان المعبر ان کان
فعقد لمن حاول نفسه آه ن کلاما لیس فیه بل فی التعبیر وتعمیم المحاول وغیره فان حمل نعبیر
قول المحشی اوکیسیا ما عمالی من حاول وغیره ما ذا ولی صیغة حاول علی مشارکتهما فی اصل الفعل
یکون ان محاولین فلم یکن واحد منهما غیر محاول فکیف یصح قوله او غیره ویقم لما کان کل من العلم
والتعلیم بالنظر الی خصوص ذاته مغایرا للآخر صح اطلاق الغیر علیه فی غایة التوجیه لکلام المحشی لکن
بل یبقی له اشکال هو ان کتب اللغة مشحونة بان معنی خصوص حاول قصد لا قاصد ولا بد من
فان فاعل یجیئی بمعنی فعل ایضا فلا یتحقق المشارکة بین المحاول وغیره فی تعدد التعبیر حتی یتم
ما ذکر فی التوجیه قال الشارح السبکی فی معنی المثل بل شبله وزنا ایضا فان اصله کما قال الفاضل الچلپی
سیوی او سیو بکسر السین المهملة وسکون المتوسط فانعم الیا فی الیا بعد اعلال الواو یا
قوله تتمة لبیان معنی لا سیما آه دفع ایراد یرد علی الشرح من ان قوله ومعنی لا سیما لا مثل دال
علی ان لا مثل معنی مطابقی لا سیما لان الظاهر من بیان معنی اللفظ انه یکون تمام مسماه وهو لیس
کذلک بل هو تفسیر لجزء لا سیما ای لا سی ووجه الدفع علی تقریر الدفع ان الشارح جعل لفظ لا مثل فقط بیانا
لمعنی لا سیما حتی یرد علیه ما ذکر بقوله لانه یصح البطلان اذ من البین ان نفسه سا فی سیما ارکم
یکن زائدة لا یکون معنی لا سیما لا مثل فقط بل لا مثل الا ای اذا کانت موصولة ولا مثل شیء اذا
کانت موصوفة فکیف ینفوه به عاقل فضلا عن هذا المحقق بل جعل مجموع قوله لا مثل وقوله ما زائدة
او تفسیرا للا سیما بان جعل قوله لا مثل تفسیر الجزء الاول ای لا سی وقوله وما زائدة او تفسیرا لما
فیکون قال عبارة الشرح ومعنی لا سیما لا مثل مع کون ما زائدة آه **قوله** الا ان یقم آه هذا رد علی
ما سبق من قوله تتمة لبیان آه حاصله انکم انما جعلتم قول الشارح ما زائدة تتمة لقوله لبیان معنی
لا سیما لدفع الایراد المذکور الوارد علی کلام الشرح مع انه لا حاجة الیه لانه یندفع بدون هذا التکلف
بالارادة من المعنی فی قوله ومعنی لا سیما الاعم من المطابقی والتضمنی فلفظ لا مثل یکون بیانا لمعنی
لا سیما علی جمیع التقدیرات اما علی تقدیر کون ما فی لا سیما زائدة فبالمطابقة واما علی غیره

فبالتضمين وانما اورد المحشي لفظ الا الدال على الضعف اشارة الى ضعف هذا القول فان مدار
الكلام على ما هو الظاهر منه وليس الظاهر من الملازمة المطابقي دون الاعم منه ومن التضمني فان قيل انه
على تقدير كون ما في لاسيما زائدة لا يكون معناه الا الاشمل فقط بدون زيادة شيء فلا حاجة الى
ازدياد قوله زائدة فلم ذكره قلت انما ذكره توضيحا ودفعا للتوهم يتوهم لو حذف قوله زائدة وبقي
على قوله موصولة او موصوفة من ان معنى لاسيما الاشمل على تقدير كون ما موصولة او موصوفة دون
ما اذا كانت زائدة **قال الشارح** ثم استعمل بمعنى خصوصا في ما حذف فيه ما بعد لاسيما كما قال
الشيخ الرضي في شرح الكافية وقد يحذف ما بعد لاسيما على جعله بمعنى خصوصا فيكون منصوب المحل
على انه مفعول مطلق وذلك كما مر في باب الاختصاص من نقل نحو ايها الرجل من باب النداء
الى باب الاختصاص بجامع بينهما معنوي فصار في نحو افعل كذا ايها الرجل منصوب المحل
على الحال مع تعارض ظاهره وعلى الحالة التي كان عليها في النداء من ضم اي ورفع الرجل كذا لاسيما
يكون باقيا على النصب الذي كان له في الاصل حين كان اسم لا التبرئة مع كونه منصوب المحل
على المصدر لقيامه مقام خصوصا **قوله** نقل عن البلباني في شرح تلخيص الجامع الكبير ان استعمال
لاسيما اه هذا اعتراض على المص والشارح بان استعمال المص في كتابه هذا سيما بلا لفظ لا وقول الشارح
وقد يحذف لا في اللفظ مخالف لما نقل عن البلباني من انه لا يتبع في كلام العرب لفظ لاسيما
بدون لفظ لا ولعل المص والشارح لم يعتدا بقول البلباني واعتمدا على ما قال الشيخ الرضي في الشرح المذكور
وتصرف في هذا اللفظ تصرفات كثيرة لكثرة استعمالها فقيل سيما بحذف لا وكلاسيما بتخفيف الياء
مع وجود لا وعدمها انتهى والعجب من بعض المحشين حيث قال ان هذا منقوض بقوله تع سيماهم
في وجوههم من اثر السجود الا ان يفرق بين المثقل والمخفف ووجه العجب ظاهر فان البلباني لا ينكر
عن استعمال سيما بلا لفظ لا الا اذا كان بمعنى الخصوص دون ما اذا كان بمعنى آخر وليس سيما في الكلام
المجيد بمعنى الخصوص بل بمعنى العلامة **قوله** وخبره اي خبر ما عند الجمهور محذوف اي الاشمل موجود سواء كانت
ما زائدة او موصولة او موصوفة وموضع تقدير الخبر في المتن بعد لفظ والسلام **قوله** وعند الاخفش انه

ح لا يكون الا نكرة موصوفة لانها مائدة او موصوفة وفيه انه يلزم على هذا قطع سي عن الاضافة ملح
وهو الاضافة كذا قال الفاضل الجلبي **قوله** والتفصيل كوهمنى حواشى الجلبي على المطول فى شرح
ديباجته ذيل قوله ولا سيما علم البيان نا قلا عن الشيخ الرضي وغيره وقد اوردنا قدرا ضروريا منها و
ستنقل بعضا آخر معزيا ما نقله عن الشيخ الرضي الى الشيخ الرضي وما نقله عن غيره الى الجلبي لتفرقة
بين المنقولين **قال** الشارح ولكنه اى لفظ لا مراد من حيث المعنى فان عمله النصب هو باق
بعد حذف لا كما كان قبل حذفه ومن حيث المعنى ايضا فان لفظ سيما ان استعمل فى نفى المثل فظاهر
وان استعمل بمعنى الخصوص فلانه لا بد للنقل من المناسبة بين المنقول والمنقول عنه وهى ليست
الا بين لا سيما خصوصا دون سيما وخصوصا فيكون معنى لا مرادا عند الاستعمال فى هذا المعنى ايضا
قال الشارح وعده النحاة من كلمات الاستثناء معطوف على قوله ومعنى لا سيما الا على قوله استعمل
والا يكون هذا العد منوطا على استعمال لا سيما بمعنى الخصوص مع انه ليس كذلك وعده النحاة من
كلمات الاستثناء على كلا الاستعمالين سواء استعمل بمعنى لا مثل او الخصوص **قوله** وفيه اشارة الخ
حاصله انه فى قول الشارح وتحقيقه انه للاستثناء عن الحكم المتقدم بحكم عليه على وجه اتم بحكم من جنس الحكم
السابق اشارة الى ان لا سيما ليس من كلمات الاستثناء فان فيها لاهل الاصول مذهبين ذهب
البعض الى ان المستثنى ليس فيه حكم لا بالنفى ولا بالاثبات بل هو مسكوت عنه فمعنى جاءنى القوم الا زيد
ان القوم سوى زيد جاؤا وزيد لم يحكم عليه لا بالمجئ ولا بعدمه وذهب البعض الآخر الى ان فى المستثنى
حكما من غير جنس الحكم السابق فى المستثنى منه فلو كان الاستثناء من الاثبات يكون الحكم فى
المستثنى بالنفى ولو كان الاستثناء من النفى يكون الحكم فى المستثنى بالاثبات فمعنى المثال
المذكور على هذا المذهب ان القوم سوى زيد جاؤنى وزيد لم يجئ ومعنى ما جاءنى القوم سوى
زيد بالعكس فلما لم يوجد فى لا سيما واحد منهما لانه يكون فيما بعده حكم من جنس الحكم السابق على
وجه اتم لا يكون من كلمات الاستثناء حقيقة بل مجازا باعتبار ان ما بعد لا سيما يكون مخرجا عما
قبله من حيث اولويته بالحكم المتقدم كذا صرح الرضي حيث قال فى شرحه للكافية واما لا سيما

فليس من كلمات الاستثناء حقيقة بل المذكور يبتني على اولوية بالحكم المتقدم ونما دم كلمة
لان ما بعده مخرج مما قبله من حيث اولوية بالحكم المتقدم انتهى قال المحشي في حاشية التنقيح
اعلم ان المستثنى على القول الاول ليس فيه حكم اصلا سواء كان الاستثناء من الاثبات او النفي
صرح به في شرح العضدي شرح مختصر الاصول لكن المشهور ان الاستثناء عند الحنفية من الاثبات
نفي ومن النفي ليس باثبات وعند الشافعية من الاثبات نفي ومن النفي اثبات واورد على الحنفية
انه يلزم ان لا يكون لا اله الا الله مفيدا للتوحيد فاجابوا بان الشارع وضعه للتوحيد وقيل هذا
الخلاف مبني على ان مركبات الاسنادية عند الشافعية موضوعة للمعاني الخارجية ولا واسطة بين
الثبوت الخارجي والانتفاء الخارجي وعند الحنفية موضوعة للاحكام الذهنية ولا يلزم من
نفي الحكم بالثبوت او الانتفاء الحكم بالثبوت او الانتفاء وكان ما هو المشهور مبني على ان رفع
النسبة الايجابية بعينها سلبها او على ان العدم في الاشياء اصل فاذا قيل ما جاءني القوم الا زيدا
يكون مخرجا من هذا الحكم والاصل عدم المجئ فيكون الاستثناء نفيا انتهى **قوله** فيها لكن المشهور
اي في كتب الشافعية فانه ما ذكر في كتب الحنفية ان عندهم يكون الاستثناء من الاثبات
نفيا ومن النفي لا يكون اثباتا بل ذكر فيها ان بعضهم كفخر الاسلام وشمس الائمة والقاضي ابي زيد ذهبوا
الى ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي لكن بطريق الاشارة وذهب آخرون
الى ان ليس في المستثنى حكم اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات **قوله** فيها وعند الشافعية من
الاثبات نفي ومن النفي اثبات لكن بطريق العبارة **قوله** فيها فاجابوا بان الشارع وضعه
للتوحيد ولما لم يكن هذا الجواب مطابقا للكلام تمم فان فخر الاسلام قد صرح بانتفاء الوضع
الشرعي في لا اله الا الله قيل في الجواب ان القصد من لا اله الا الله نفي الشريك فان المخاطب
بهذه الكلمة انما هم المشركون دون الدهريين فحيث طلبوا بنفي الشريك وكان وجود الله مركوزا
في قلوبهم فصار ذلك عرفا في الشرع في التوحيد لا ان الشارع وضعه للتوحيد **قوله** فيها وقيل
هذا الخلاف الخ حاصله ان الخلاف الواقع بين الشافعية والحنفية بان عند الشافعية يكون ما

من الاثبات نفيا ومن النفي اثباتا وعند الحنفية الاستثناء من الاثبات نفي فحسب ومن
العكس مبني على ان المركبات الاسنادية عند الشافعية موضوعة لما في الخارج اي في نفس الامر
فاذا اثبت حكم لشيء او نفي عنه ثم استثني من ذلك الشيء شيء آخر واخرج منه لابد ان يثبت له
حكم غير الحكم السابق لعدم الواسطة بين الثبوت النفس الامري والنفي الكذائي وعند الحنفية
موضوعة للاحكام الذهنية فيمكن تحقق الواسطة بين الثبوت والانتفاء ولانه لايلزم من نفي
الحكم بالثبوت او الانتفاء الذهنيين الحكم بالانتفاء او الثبوت الذهنيين لجواز ان يحكم
الذهن لشيء من الثبوت والانتفاء فما يلزم من حكم الذهن على شيء حكما حكمه على شيء استثني
من ذلك الشيء لا بالنفي ولا بالاثبات وبما قررناه فيكرتفع ما اورده على كلام المحشي بان ابتناء
الخلاف بين الفريقين على كون وضع المركبات الاسنادية لما في الخارج خلاف ما حققه
سابقا من ان الالفاظ باسرها سواء كانت مفردات او مركبات موضوعة للماهية من حيث
هي هي دون الصور الخارجية والذهنية لان مراده من الخارج ح نفس الامر المقابل للذهن
واطلاق الخارج على نفس الامر شائع ذائع عندهم فرتفع ابتناء الخلاف ح الى ما حققه سابقا لما تقرر
وكذا اندفع ما قيل اه وانما قال المحشي قيل اشارة الى ان ما جعله مبنى للخلاف لاتياق فيما هو
العمدة في ماخذ الاحكام وهو الانشاء لعدم النسبة الخارجية فيه وتقرير الاندفاع ظ **قوله** فيها
وكان ما هو المشهور اه دفع دخل مقدر تقريره على ما ذكره المحشي في تقرير كلام الحنفية من انه يلزم على
ان لايكون حكم في المستثنى اصلا سواء كان الاستثناء من النفي او الاثبات ثم ما هو المشهور
عند الحنفية من ان الاستثناء من الاثبات نفي بان ينطلر المراد المشهور ليس على التقرير المذكور
حتى يرد عليه ما ذكرتموه بل على امر آخر وهو ان ترفع النسبة الايجابية بين النسبة السلبية فان رفع
القيام الذي يسند الى زيد مثلا عين نسبة سلب القيام الى زيد فلما استثنى واخرج شيء من
المستثنى منه الذي ثبت له الحكم الايجابي لم يثبت له الحكم الايجابي وعدم ثبوت الحكم الايجابي
عين النسبة السلبية فيكون الحكم في المستثنى ح بالسلب قطعا او بناء على ان العدم اصل

في الاشياء اذ العدم يكون ولا تم يكون الوجود بعده فاذا قيل مثلا جاء في القوم الا زيدا وقال
بعض الافاضل وهذا شيء عجيب فان هذا لا يتم الا اذا ثبت ان كلمة الاستثناء موضوعة لسلب
السابقة وبعد فيه الكلام ثم بعد تسليم هذا يلزم ان يكون من السلب سلب النسبة السلبية فيثبت
حكم مخالف ملازم للايجاب وهو خلاف رأيهم واما ما ذكر من حديث العدم الاصلي فصحيح الا انه
لا يكون ح الحكم المخالف من جهة الاستثناء ودلالته عليه بل من خارج وقد يكون من النفي ايضا
اثباتا بقرينة الاباحة الاصلية انتهى قال الشارح الرفع على كونه خبر مبتدأ محذوف وهذا
هو الذي اختاره الرضي فيكون حاصل قول المص لا سيما الولد على هذا التقدير لا مثل الذي هو
الولد او لا مثل شيء هو الولد او مبتدأ خبره محذوف فيكون لا سيما الولد ح في معنى لا مثل الذي
او شيء هو الولد موجود وعلى كلا التقديرين يكون الجملة على تقدير كون ما موصولة صلة وعلى
كونها موصوفة صفة قال الشيخ الرضي ان الرفع من الجر قليل لان حذف احدى جزئي الجملة الاسمية
التي هي صلة او صفة قليل قال الشارح والنصب على الاستثناء وهذا عند من يقول باستثنائية لا سيما
واما عند من لا يقول بها فيكون نصب ما بعده باضمار فعل اعني اعني وقيل على التمييز ان كان نكرة كذا
افاده الشيخ الرضي قال الشارح والجر على الاضافة او البدل من ما وهي نكرة غير موصوفة كذا قال
الفاضل الجلبي فيكون لا سيما الولد بمعنى لا مثل الولد او لا مثل شيء الولد قال الشارح وكلمة ما على
الاخيرين زائدة والا يلزم ان يكون الموصول او الموصوف بدون الصلة او الصفة قال الشارح
وقد روى على الاوجه الثلث اي الرفع والنصب والجر فيما بعد لا سيما قول امرء القيس ولا سيما يوم بدارة
جلجل وصدره الا رب يوم لك منهن صالح هذا البيت من قصيدة امرء القيس بن حجر ابن عمرو الكندي
من جملة القصائد السبعة اعلم ان رواية نصب يوم وان كانت مخالفة لشرح القصيدة المذكورة
وللصحاح ايضا حيث قال فيه ينشد قول امرء القيس الا رب يوم لك منهن صالح ولا سيما يوم بدارة
جلجل جرا ورفعا ورواية المحشي ابو الفتح بان صورة كتابة يوم لا يساعدها النصب كيف
ولو كان منصوبا لكتب يوما بالالف لكنها موافقة لرواية الشيخ الرضي حيث قال في تحرير كلامه

وليس نصب الاسم بعد لاسيما بقياس لكنه روي بيت امرء القيس ولاسيما يوم بدارة جلجل بنصب يوما
الظرف والجواب عن الثاني ظاهر فان الشارح بنى رواية النصب على رواية الشيخ الرضي فنصب حين
مجيء الى النساء والواو في ولاسيما اعتراضية قال الشيخ الرضي في الشرح المذكور ويجوز مجيء الواو قبل
لاسيما اذا جملة بمعنى المصدر وعدم مجيئها اكثر وهي اعتراضية ويجوز ان يكون عطفا الا ان الاول
اولى واغرب انتهى وبين وجه الاعتراضية قيل هذا القول بقوله واعلم ان الواو مع ما بعدها جملة
جملة مستقلة والسي بمعنى المثل فمعنى جاءني القوم ولاسيما زيد اي ولا مثل زيد موجود بين القوم الذين
جاءوا اي هو كان اخص بي واشد خلوصا في المجيء انتهى وقال الفاضل الچلپي قيل ان الواو حالية
ودارة جلجل اسم غدير بعينه ومعنى البيت الا رب يوم فزت فيه بوصل النساء وتلذذت منهن
بعيش صالح ولكن ما مثل اليوم الذي كنت فيه في دارة جلجل فانه كان ذلك اليوم احسن الايام
لاني كنت في ذلك اليوم اكثر تلذذا اذ قد وصلت في ذلك الى عنيزة بنت عمه التي كان عاشقا
عليها **قال الشارح** القسم الاول هو الطرف الاول من الكتاب آه اعلم انه لما كان الكتاب عبارة
عن احد المعاني السبعة حكم الشارح بان القسم الاول هو الطرف الاول من الكتاب الخ لان القسم
الاول جزء من الكتاب فما يكون الكل عبارة عنه يكون جزؤه ايضا عبارة عن جزئه ولا يخفى ما فيه
من وجهين اما اولا فلان الكتاب ح ليس الا ما اشار اليه المص بقوله هذا وهو ليس الا الالفاظ او المعاني
او مجموعها كما سبق من الشارح فلا يكون الكتاب ح عبارة الا عن احد هذه الثلث ويلزم منه ان يكون
القسم الاول الذي هو جزء من الكتاب عبارة الا عن احدى هذه الثلث فقط دون غيرها من الاحتمالات
الاربع الباقية واما ثانيا فبما اورده المحشي **بقوله** قد علمت آه اي قد علمت مما سبق من قوله لو اخير
لا شك الواقع ذيل قول الشارح للاخبار عنه ان النقوش ليست بمعنى الكتاب آه توضيحه ان الموضوع
للشيء انما يكون ما يتعلق به قصد الواضع ومن البين ان قصد مصنفي الكتب في وضعها عند
تصانيفهم انما يكون بالذات الى الالفاظ او المعاني او المركب منهما دون النقوش سواء اعتبر
منفردة او منضمة مع غيرها الا على طريق المجاز فلا يكون الكتاب ح عبارة الا عن احدى الثلث الاول

دون غيرها ويلزم منه ان لا يكون القسم الاول الذي هو جزء من الكتاب عبارة الا عن احد الثلث
فحكم الش بان القسم الاول عبارة عن احدى الست تحكم غير مسموع **قوله** فانحصر الاحتمالات آه
احتمالات الكتاب في ثلث اي الالفاظ والمعاني او المركب منهما فان كان غرض مصنف
الكتاب قصده من تدوينه تدوين الالفاظ كما ترى في الكتب التي يكون نظر مصنفيها
جمع الالفاظ البليغة والفصيحة كالمقامات الحريرية وغيرها يكون الكتاب عبارة عن الالفاظ
المخصوصة باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة فيكون النظر ح الى الالفاظ بالذات و الى
المعاني بالعرض وان كان غرضه من تدوينه تدوين المعاني كما ترى في الكتب المطولة التي اكثر
يكون الكتاب عبارة عن المعاني المخصوصة من حيث انها عبر عنها بالالفاظ المخصوصة فيكون
النظر ح بالذات الى المعاني وبالعرض الى الالفاظ وان كان غرضه من التدوين تدوين المعاني
والالفاظ كليهما كما ترى في الكافية والشافية يكون الكتاب عبارة عن مجموع الالفاظ
والمعاني المخصوصتين من حيث ان الالفاظ تدل على المعاني المخصوصة والمعاني من حيث انها
عبرت بالفاظ مخصوصة فيكون النظر بالذات ح الى الالفاظ والمعاني كليهما وسيظهر لك
فائدة تقييد الالفاظ والمعاني بالمخصوصة وتقييد الالفاظ بدلالتها على المعاني المخصوصة والمعاني
بحيثية التعبير عنها بالفاظ مخصوصة فانتظره مفتشا **قوله** وبالجملة اطلاق الكتاب على النقوش
ليس الا على سبيل المجاز كما يقوله اشتريت الكتاب قيل ان اطلاق الكتاب على النقوش بسبب
كثرته صار بمنزلة الحقيقة حتى ان كثيرا من الناس لا يعلمون من الكتاب الا ما هو المكتوب في الدفاتر
والصحائف **قوله** لم يقيد النقوش آه جواب سوال مقدر تقرير السوال ان النقوش لها خصوصية
باعتبار دلالتها على الالفاظ المخصوصة كما ان للالفاظ خصوصية باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة وللمعاني
خصوصية باعتبار التعبير عنها بالفاظ مخصوصة فكما قيد الشارح الالفاظ بدلالتها على المعاني المخصوصة والمعاني بالتعبير
عنها بالفاظ مخصوصة كذلك ينبغي ان يقيد النقوش بدلالتها على الالفاظ المخصوصة فما وجه عدم تقييدها بها وتقرير الجواب
اذ ليس للنقوش الكتابية خصوصية اخرى تكون معتبرة سوى دلالتها على الالفاظ اذ ليست الخصوصية الاخرى لها

دال النقوش فامن من البين ان لا دخل لها في موضوع الكتاب لانه لو كان كذلك لم يصح اطلاقه على غير هذه النقوش
المخصوصة مع انه ليس كذلك فان الكاتب لو كتب كتابا كالشافية بخط كان من اركان فارسيا او هنديا او
غير ذلك كان ذلك الاطلاق باقيا لا متغيرا وان لم يتغير دلالته على الالفاظ وهذا معنى ما قال المحشي في
شهية الا ترى انه لو كتب كاتب بأي خط من الخطوط الكتب هذا الكتاب كانت تلك الخصوصية
بينهما انتهى فلا يكون الخصوصية المعتبرة في النقوش الكتابية الا دلالتها على الالفاظ واذا كان كذلك
فلما قيد الشارح النقوش المرادة بما ههنا النقوش الكتابية بالمخصوصة لا ينتقل الذهن منها الا الى خصوصية دلالتها
على الالفاظ المخصوصة التي هي معتبرة لا الى الخصوصية الاخرى المذكورة التي هي غير معتبرة لان
الذهن لا ينتقل الا الى ما هو المعتبر دون غيره فلا حاجة اذن الى تقييد النقوش بدلالتها
على الالفاظ نعم هذه الدلالة من لفظ المخصوصة الذي قيد النقوش به فلذلك لم يقيدها بذلك
بخلاف الالفاظ فان لها مع قطع النظر عن خصوصية دلالتها على المعاني المخصوصة خصوصية
اخرى وهي الخصوصية الذاتية التي تحصل لها من جهة المادة او الهيئة ولما كانت كلتا الخصوصيتين
معتبرتين في الالفاظ حين كون الكتاب عبارة عنها اما الاولى فلانه من البين انه ليس غرض
مصنفي الكتاب حين تصانيفهم مجرد جمع الالفاظ البحتة مع قطع النظر عن اعتبار دلالتها على المعاني
المخصوصة واما الثانية فلانه لو بدل الفاظ الكتاب بالفاظ اخرى دالة على تلك المعاني
المدونة المخصوصة لم يصح اطلاق ذلك الكتاب عليها وجب تقييدها بهاتين الخصوصيتين
فقيدها الشارح بكلتيهما بان اشار الى الخصوصية الذاتية بقوله المخصوصة وصرح بالخصوصية الاخرى
بقوله باعتبار آه وقس على هذا حال المعاني فان لها ايضا مع قطع النظر عن خصوصية التعبير عنها
بالفاظ مخصوصة خصوصية اخرى وهي الخصوصية الذاتية ولذا لو بدلت الالفاظ التي دلت
على تلك المعاني بالفاظ اخرى تدل عليها كانت تلك المعاني باقية ولما كانت هاتان الخصوصيتان
معتبرتين في المعاني حين كون الكتاب عبارة عنها اما الاولى فقط لانه ليس مقصود المصنفين
للكتب مجرد جمع المعاني مع قطع النظر عن اعتبار حيثية التعبير عنها بالفاظ مخصوصة واما الثانية

فلانه لولاها لسبح اطلاق ذلك الكتاب على غير تلك المعاني مع انه ليس كذلك فوجب تقييدها بهاتين الخصوصيتين فلذلك قيدها بهما بان اشار الى الخصوصية الذاتية بقوله المخصوصة وصرح خصوصية التعبير عنها بالفاظ مخصوصة بقوله من حيث انها عبر عنها بالالفاظ المخصوصة وه فائدة جليلة يجب التنبيه عليها وهو ان المحشي اشار بهذا القول الى رد ما قال الفاضل اليزدي من ان قول الشارح عتبار دلالتها على المعاني المخصوصة كانه قيد للنقوش والالفاظ معا غايته ان يكون الدلالة في النقوش بتوسط الالفاظ ويمكن ان يجعل قيدا للالفاظ فقط ويحال الامر في النقوش الى المقايسة انتهى بانه لما لم يكن للنقوش خصوصية معتبرة سوى دلالتها على الالفاظ المخصوصة فلا حاجة الى تقييدها بدلالتها على الالفاظ لفهمها من قيد المخصوصة فالقول بان قول الشارح باعتبار دلالتها قيد للنقوش ايضا او القول بانه قيد للالفاظ فقط واحالة الامر في النقوش الى المقايسة قول لا احتياج اليه وانما قال المحشي فكانه لعدم القطع بان ترك تقييد النقوش بالدلالة على الالفاظ لاجل ان النقوش ليس لها آه لجواز عدم تقييدها بها بوجه آخر وان لم نعلمه **قوله** ظرف مستقر متعلق بتلبسها يكون حاصل قول الشارح او الالفاظ المخصوصة آه ان الالفاظ مع كونها مخصوصة بتخصيص الذاتي متخصصة بخصوصية دلالتها على المعاني المخصوصة ايضا وقس على هذا حال قوله المعاني المخصوصة آه **قوله** وليس متعلقا بالمخصوصة يعني ليس قول الشارح باعتبار دلالتها على المعاني المخصوصة متعلقا بالمخصوصة في قوله او الالفاظ المخصوصة وكذا قوله من حيث عبر عنها بالالفاظ المخصوصة ليس متعلقا بالمخصوصة في قوله او المعاني المخصوصة والا لكان الحاصل ان للالفاظ خصوصية من حيث الدلالة على المعاني وللمعاني خصوصية من حيث التعبير عنها بالالفاظ وهذه الخصوصية ليست الا الخصوصية الغيرية فيرد على الشارح انه لم ترك ذكر الخصوصية الذاتية مع انه لا بد من ذكرها ايضا كما عرفت مشروحا

قال الشارح وعلى التقادير فالظرفية مجوزية دفع لما يرد على قول المص القسم الاول في المنطق ان هذا القول دال على ان المنطق ظرف للقسم الاول لان لفظ في موضوع للظرفية مع انه من البين ان المنطق ليس ظرفا له لان الظرف نوعان زماني ومكاني والمنطق ليس منهما فكيف يصح الظرف

بان هذه الظرفية ليست ظرفية حقيقية ليتجه عليه الايراد بل مجازية اقامة للشمول العمومي آه ولما تم
على الشـ انه لم عدل عن جواب القوم للايراد المذكور بان لفظ البيان مقدر في كلام المصـ
فيكون تقدير العبارة القسم الاول في بيان المنطق فلا يتوجه الايراد لان الظرف على هذا
ليس الا لفظ البيان لا المنطق حتى يحتاج الى جوابه بان هذه الظرفية مجازية اقامة للشمول
العمومي آه اجاب عنه المحشي **بقوله** عدل عن تقدير البيان آه حاصله ان مجرد تقدير البيان
بدون القول باقامة الشمول العمومي مقام الشمول الظرفي لما لم يقطع مادة الاشكال فان
ما يلزم على القول بظرفية المنطق للقسم الاول يلزم على تقدير القول بظرفية البيان له عدل عن
جواب القوم الى اقامة الشمول العمومي مقام الشمول الظرفي فانه لما آل جواب القوم الى هذه الاقامة
التي بها يمكن الجواب عن الايراد بدون التقدير كان الجواب بالاقامة اولى من جواب القوم
فاندفع ما اورده الفاضل اليزدي من ان المراد بالمنطق اما العلم المتعلق بجميع المسائل او
القدر العاصم واما جميع المسائل او القدر العاصم او الملكة الحاصلة من ممارسة المسائل ثم القسم
الاول عبارة عن احدى المعاني السبع فيحصل من ملاحظة السبع مع الخمس خمسة وثلثون احتمالات
يقدر في بعض منها البيان وفي بعضها الحصول او التحصيل او نحو ذلك حيثما وجده الفطرة السليمة
مناسبا قال بعض الاعاظم ان تقدير البيان وان كان لا يغني عن اقامة الشمول العمومي مقام
الشمول الظرفي لكنه اوفق بالغرض فان المقصود من تدوين الباب الاول في كذا انه مشتمل على
بيانه **قوله** ولا فرق الا بان العموم آه اي لا فرق بين تقدير البيان وعدمه الا بان عمومية
الظرف على تقدير تقدير البيان من القسم الاول يكون عمومية بحسب الوجود اذ من البين
انه اذا تحقق القسم الاول باي معنى اخذ من المعاني السبع تحقق البيان قطعا ولا عكس لانه يوجد
البيان في غير القسم الاول ايضـ لا بحسب الصدق ولا يحمل اذ من البين ان كل محتمل من المحتملات
السبع مبين لا بيان اذ على تقدير عدم تقدير البيان يكون عمومية الظرف من القسم الاول
عمومية بحسب الصدق على تقدير كون القسم الاول عبارة عن الاحتمال الثالث وهو ان يكون

عبارة ... من حيث التعبير عنها بالفاظ مخصوصة فانه يصح ان يقع المعاني مخصو
الكناية منطق ولا عكس لانه يصدق المنطق على غير القسم الاول ايضا دون التقادير الاخر
وهو ان يكون عبارة عن النقوش وغيرها لان المنطق عبارة عن المعاني فكيف يحمل على غير
المعاني من النقوش وغيرها فان قلت ان المراد من الصدق في العموم بحسب الصدق اما
الصدق بالمواطاة او بالاشتقاق وعلى كلا التقديرين نفي كون البيان اعم من القسم
الاول بحسب الصدق في غير موضع اما على الاول فبان يقال ان المراد من البيان المقدر
ههنا المبين على صيغة اسم الفاعل ولا ريب في صحة حمله على كل معنى من المعاني السبع للقسم
الاول فانه يصح ان يقال المعاني المخصوصة التي يعبر عنها بالالفاظ المخصوصة مبينة وقس على هذا
باقي المحتملات واما على الثاني فظ فانه يصح ان يقال المعاني المخصوصة التي يعبر عنها بالالفاظ المخصو
ذات بيان واعتبر على هذا البقية المحتملات قلت مراد المحشي انه على تقدير تقدير البيان كما هو المشهور
وابقائه على معناه المصدري لا يكن عموما من القسم الاول الا بحسب التحقق دون الصدق
اذ المتبادر في العرف من الصدق الصدق المواطاتي دون الاشتقاقي وظ ان البيان
بالمعنى المصدري لا يحمل بالحمل المواطاتي على شيء من المحتملات السبع في القسم الاول **قوله** وتفصيل
المقام ان العلوم المدونة تطلق حقيقة اه اعلم ان العلم المدون يطلق على خمسة معان اثنان
منها حقيقيان احدهما ان يكون عبارة عن جميع المسائل بحيث لا يشذ ولا يعزب عنه مسئلة
وثانيهما ان يكون عبارة عن بعض المسائل الذي يحصل منه غاية العلم كالعصمة للمنطق واشار
اليهما المحشي **بقوله** المسائل اما جميعها اه وثلث منها مجازية وهي التصديق بجميع المسائل
بحيث لا يشذ منه مسئلة او التصديق ببعض المسائل قدر ما يحصل به غاية العلم او الكيفية الراسخة
الحاصلة بممارسة مسائل الفن بحيث يحصل منها غاية العلم واومى اليها المحشي في منهية المتعلقة
على قوله ان العلوم المدونة تطلق حقيقة اه **بقوله** هذا اشارة الى ان اطلاقها على التصديق
بالمسائل وعلى الملكة الحاصلة منه ليس اطلاقا حقيقيا لان التدوين يتعلق حقيقة بالمسائل

لابها انتهى بان حمل قوله فيها التصديق بالمسائل على الاعم بان كان التصديق بجميع المسائل او بعضها فيكون هذا القول ايماء الى القسمين الاولين من المعاني المجازية وقوله على الملكة موميا الى المعنى الثالث منها لان الملكة عبارة عن الكيفية الراسخة وانما ترك المحشي قيد قدر ما يحصل غاية العلم للظهور **قوله** فيها هذا اشارة يعني لتقييد اطلاق العلم على المسائل سواء كان جميعها او بعضها قدر ما يحصل به غاية العلم بالحقيقة ليشير الى ان اطلاقه على المعاني الاخر غير حقيقي بل مجازي **قوله** فيها لان التدوين آه حاصله ان غرض مدون العلم من تدوينه لا يكون الا تدوين المسائل فيكون هو الموضوع له للعلم المدون ولذا لو قيل ان فلانا يعلم النطق يتبادر منه ان فلانا يعلم مسائله سواء كان جميعها او بعضها قدر ما يحصل به العصمة فيكون اطلاقه على المسائل على سبيل الحقيقة وعلى غيرها لا على سبيل الحقيقة بل على المجاز لان الاشتراك خلاف الاصل **قوله** فان اريد اعلم ان المحشي بين حال ظرفية المنطق بالمعنيين المذكورين للقسم الاول على وجه الاجمال في الحاشية ولم يبين حال ظرفيته بالمعاني الثلث التي ذكرها في التهذيب اصلا فلا بد لنا ان نفصل حال ظرفية كل من المعاني الخمس للمنطق لتكون على بصيرة فاستمع انه على تقدير الارادة من القسم الاول النقوش المخصوصة فقط او الالفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة او المركب منها او من احدها والمعاني المخصوصة من حيث انها عبر عنها بالفاظ مخصوصة او مجموع الثلث ان اريد بالمنطق بعض مسائله قدر ما يحصل به العصمة يكون المنطق اعم مطلقا من القسم الاول بحسب التحقق فقط ضرورة تحقق المنطق بهذا المعنى مع القسم الاول وتحققه بدونه كما في كتاب آخر من المنطق يكون مسائله عاصمة عن الخطأ في الفكر لا بحسب الصدق اذ العلم المدون ليس عبارة عن النقوش والالفاظ منفردة او غير منفردة حتى يصدق المنطق عليهما وكذا الحال ان اريد بالمنطق التصديق ببعض المسائل الذي يحصل به العصمة ولا يصح ان يراد من المنطق على هذا التقدير معانيه الباقية اما معناه الاول وهو كونه عبارة عن جميع المسائل بحيث لا يشذ ولا يعزب عنه مسئلة فلانه ليس المنطق بهذا المعنى صالحة للظرفية لا بطريق اقامة الشمول العمومي مقام الشمول الظرفي لانه ليس بين المنطق والقسم الاول عموم

عموم لا بحسب الصدق ولا بحسب التحقق لان القسم الاول بعض المنطق فكيف يصدق المنطق
عليه او يتحقق معه اذ لا يحمل المجموع على البعض وكذا لا يتحقق معه على ان المسائل ليست عبارة عن النقوش
او الالفاظ حتى يحمل عليهما ولا من قبيل كون الجزء في الكل اذ ليس النقوش او الالفاظ جزئين
للمنطق لانه ليس عبارة عنهما وقس على هذا حال ما اذا اريد بالمنطق تصديق جميع مسائله بحيث
لا يشذ ولا يعزب عنه شيء واما الملكة فلانه وان تحقق بين المنطق بهذا المعنى والقسم الاول المذكور
المذكور نسبة العموم من وجه في التحقق اذ هما قد يجتمعان بالنسبة الى شخص ذكي متوقد الطبع
وقد يفترقان بان تحقق الملكة بدون القسم الاول كما في الذكي المتوقد الذي لا يفتقر في
تعلم العلوم الى النقوش والالفاظ وقد يتحقق القسم الاول ولا يحصل الملكة وهو ظاهر لكن هذا
لا يناسب الظرفية المجازية لانه لا بد لها من الشمول لجميع افراد المظروف كما انه لا بد للظرف
الحقيقي من شموله لجميع اجزاء المظروف ولا يكون في تلك الشمول الا في العموم المطلق دون العموم من وجه
وعلى تقدير الارادة من القسم الاول المعاني المخصوصة ان اريد بالمنطق بعض مسائله الذي يحصل
العصمة يكون المنطق اعم من القسم الاول بحسب الصدق البتة لصدقه على المعاني المذكورة في القسم
الاول وعلى المسائل المخصوصة المتعلقة بها وعلى غيرها ايضا من المسائل الاخرى التي تشبه مجموع المسائل
في العصمة وهذا هو مراد المحشي من قوله لمجموع المسائل فالكاف للتشبيه لا للتمثيل والا يلزم صدق
بعض المسائل على المجموع وهو كما ترى وما قال بعض الفضلاء في ذيل قول المحشي قد ربما يحصل منه
من ان قوله هذا اشارة الى ان المراد من المنطق اعم من ان يكون بعض المسائل او جميعها فصح قوله
لمجموع المسائل ففيه ان هذه الارادة لا يناسب سوق عبارة المحشي لان قوله قد ربما يحصل منه
وقع بعد قوله بعضها فانظر منه ان المراد منه بعض المسائل الذي يحصل به غاية العلم لا الاعم منه
ومن الجميع وان اريد بالمنطق مجموع المسائل فلا يكون النسبة بينه وبين القسم الاول نسبة العموم
اصلا لا بحسب الصدق ولا بحسب التحقق اذ من البين انه لا يصدق مجموع المسائل على القسم الاول
ولا يتحقق معه ايضا لان القسم الاول ليس مشتملا على جميع المسائل بل النسبة الكلية والجزئية فان المنطق

بهذا المعنى كل والقسم الاول جزء له فيكون الظرفية مجازية بان تقيم شمول المنطق الذي هو كل بالقياس
الى القسم الاول الذي هو جزء له مقام الشمول الظرفي الذي هو لا يصح له ولا يصح ارادة الملكة او التصديق
بالمسائل سواء كان لجميعها او لبعضها لانه من البين ان المنطق بهذه المعاني ليس عاما مطلقا من القسم
الاول فلا يلزم انه متى تحقق المعاني المذكورة في القسم الاول تحقق الملكة او التصديق فلا تكون
الظرفية الا بتجوز يصح على طريق اقامة الشمول العمومي مقام الشمول الظرفي ولا من قبيل كون الجزء
في الكل لان المعاني ليست جزء للتصديق والملكة وان كانت متوقفة عليها اذا علمت هذا
فحاصل كلام الشارح ان ظرفية المنطق للقسم الاول في صورة يكون المنطق فيها اعم مطلقا بحسب الوجود وهو فيما سوى
المعنى الثالث له على تقدير كون المنطق عبارة عن بعض المسائل الذي يحصل العصمة ولتصديقه بحسب الصدق والضرورة
في المعنى الثالث على تقدير كون المنطق عبارة عن بعض المسائل الذي يحصل منه العصمة ظرفية مجازية بان تقيم شمول المنطق
الذي هو عام مطلقا بالقياس الى القسم الاول الذي خاص مطلقا مقام الظرفية الحقيقية التي لا تصح والعلاقة بين
الظرفية المجازية والحقيقية ان الظرف الحقيقي كما يكون شاملا للمظروف كذلك العام يكون شاملا للخاص وفي صورة يكون المنطق
فيها كلا والقسم الاول جزء له وهذا على تقدير ان يكون المنطق عبارة عن مجموع المسائل والقسم الاول
من المعنى الثالث يكون الظرفية مجازية من قبيل كون الجزء في الكل والعلاقة بين هذه الظرفية المجازية
والحقيقية ان الظرف الحقيقي كما يكون شاملا للمظروف ومحيطا به كذلك يكون الكل شاملا للجزء
ومحيطا له الآتية يجب عليك انه اراد الشارح من قوله بحسب الوجود اما معنى الظهر ان كان بحسب الصدق
او لا فينا فيه قوله وهو فيما سوى المعنى الثالث لانه على هذا التقدير يكون للمعنى الثالث ايضا
العموم بحسب الوجود فكيف يصح استثناؤه منه او خص بان يكون المراد منه ان لا يكون العموم بحسب
الصدق ويؤيده ما وقع في بعض النسخ لفظ فقط بعد قوله بحسب الوجود فيحمل الحصر بين الشقين
اذ يخرج عنه احتمال ان يكون القسم الاول عبارة عن المعاني والمنطق عن التصديق ببعض مسائل
يحصل به العصمة لان هذا الاحتمال ليس داخلا في الشق الاول لانه صرح فيه ان هذا انما يكون فيما
سوى المعنى الثالث ولا في الشق الثاني لان المنطق بهذا المعنى ليس صادقا ومحمولا على القسم الاول قوله

وبقي النظر آه هذا القول مشتمل على النظرين على قول الشارح وفي المعنى الثالث خاصة آه فحاصل النظر الاول الذي اشار اليه المحشي بقوله فان المقدمة داخلة آه ان القسم الاول بالمعنى الثالث بسبب اشتماله على امرين بعض المسائل الذي هو جزء لمجموعها والمقدمة التي تكون خارجة من المنطق يكون خارجا من المنطق الذي فرض آه انه عبارة من مجموع المسائل لان المركب من الداخل في الشيء والخارج عنه يكون خارجا عن ذلك الشيء لا جزء له فكيف يصح قول الشارح ان في صورة كون القسم الاول بالمعنى الثالث خاصة يكون ظرفية المنطق للقسم الاول من قبيل كون الجزء في الكل بناء على ان المنطق مجموع المسائل وحاصل النظر الثاني الذي اشار اليه المحشي بقوله وان المعنى الثالث الى قوله ليست داخلة في المنطق ان المعنى الثالث للقسم الاول ليس عبارة عن نفس المعاني بل عنها من حيث التعبير عنها بالفاظ مخصوصة وهي ليست جزء للمنطق لان المنطق وكذا غيره من العلوم المدونة عبارة عن نفس المعاني لا دخل فيها للتعبير عنها بالالفاظ المخصوصة حتى يكون القسم الاول بالمعنى الثالث جزء له فكيف يصح قول الشارح ان الظرفية من قبيل كون الجزء في الكل بناء على ان المنطق مجموع المسائل فقول المحشي فكيف يكون الى قوله في الكل تتمة لكلا النظرين قوله اللهم اشارة الى جواب النظرين على وجه الضعف مبناه على ان جزئية القسم الاول بالمعنى الثالث للمنطق على سبيل المسامحة فحاصل جواب النظر الاول الذي اشار اليه بقوله جعل الحكم اكثر الاجزاء آه ان القسم الاول بالمعنى الثالث وان لم يكن بجميع اجزائه جزء للمنطق على تقدير كونه عبارة عن مجموع المسائل لكن لما كان اكثر اجزائه وهو ما سوى المقدمة جزء له حكم بجزئيته له مسامحة بناء على ان للاكثر حكم الكل ويمكن الجواب عنه بوجه آخر اورده بعض الاعاظم هو ان المراد بالقسم الاول في المنطق ما يتعلق به او مقاصد القسم الاول في المنطق لكن حذف اتكالا على مسارعة الذهن اليه وحاصل الجواب عن النظر الثاني الذي اشار اليه بقوله والاغماض عن حيثية التعبير ان حيثية التعبير عن المعاني بالالفاظ المخصوصة وان كانت معتبرة في المعنى الثالث للقسم الاول لكنه على تقدير القول بان المنطق عبارة عن مجموع المسائل اغمض واعرض عن لحاظ هذه الحيثية فحكم الشارح بجزئية القسم الاول بالمعنى

فالثالث للمنطق بهذا المعنى على طريق المساحة بناء على جزئية اشرف اجزائه وهي المعاني **قوله** فتامل اشارة الى دفع جواب النظر الثاني حاصله ان قصد المصنفين لا يتعلق بالمعاني الا من حيث التعبير عنها بالفاظ مخصوصة فلا بد ان يكون الحيثية المذكورة جزء القسم الاول فكيف يعرض عن اعتبار جزئيتها اما اشارة الى جواب آخر للنظرين حاصله انه ما قال الشارح يكون الجزء في الكل حتى يكون المنطق كلا والقسم الاول جزءا ويتوجه عليه النظران المذكوران فيحتاج في دفعهما الى ارتكاب المساحة بل قال يكون من قبيل الجزء في الكل يعني ان القسم الاول له نوع علاقة الجزئية مع المنطق فانه لما كان بعض اجزاء القسم الاول وهو ما سوى المقدمة والحيثية المذكورة جزء المنطق كان للقسم الاول نوع علاقة الجزئية البتة فتامل **قال** الشارح بكسر الدال فيكون المقدمة على صيغة اسم الفاعل وعلى تقدير فتحها على صيغة اسم المفعول **قوله** قدم الكسر على الفتح آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان تقديم الشارح احتمال كسر الدال على فتحها دليل على اختياره الكسر مع ان الفتح ظ بحسب المعنى لتحقق المناسبة التامة بينه بالمعنى اللغوي وهي التي قدمت على الغير وبينه بالمعنى الاصطلاحي لان المباحث التي هي المقدمة بالمعنى المصطلح مقدمة على الغير اي المقاصد البتة دون الكسر لانه يحتاج لاصلاحه الى التكلف الذي يجيء بيانه واختيار الاحتمال الغير الظ ليس من دأب المحصلين وتقرير الدفع انه لما صرح الزمخشري في كتابه المسمى بالفائق ان المقدمة بفتح الدال القول الباطل لا يصح ارادته ههنا قدم احتمال الكسر على الفتح اشعارا على ان الكسر هو الراجح فان قلت ان تصريح الزمخشري يقتضي ان لا يذكر الشارح احتمال الفتح بناء على استلزامه القبح قلت لما ذكر غير الزمخشري ان المقدمة بالفتح تستعمل على معناها اللغوي ذكرها تبعا له **قوله** الخلف بفتح الخاء المعجمة بمعنى الباطل **قوله** والمصرح اقتصر على الكسر هذا طعن على الشارح بان اقتصار المص في المطول في المقدمة على الكسر دليل على ان ليس عنده فيها احتمال الفتح فينبغي للشارح ايضا ان يقتصر على الكسر ليكون شرحه موافقا لمراد المص ولا يلزم شرح كلام القائل بما لا يرضى به وهذا كما ترى **قوله** من قدم بمعنى تقدم جواب سوال مقدر تقرير السوال من اين نفهم من المطول

اقتصار المص فی المقدمۃ علی الکسر فانہ لم یذکر فی موضع منہا ان المقدمۃ بالکسر ولتحریر الجواب بما قال ام
فی المطول ان المقدمۃ ماخوذۃ من قدم بمعنی تقدم فیفہم منہ ضمنا ان المقدمۃ بالکسر لا بالفتح لان اصلاح
تاویل قدم الی تقدم انما ہو علی تقدیر الکسر بیانہ انہ لما ورد الاشکال علی القائلین بان المقدمۃ
ہو بالکسر من ان ہذا القول لا یناسب معناہا اللغوی وہی التی تقدم الغیر اذ لاریب فی ان
المباحث التی ہی المقدمۃ الاصطلاحیۃ لا تقدم الغیر بل ہی تتقدم بنفسہا علی الغیر ای المقصد اجاب
المحقق فی المطول بان المقدمۃ ماخوذۃ من قدم بمعنی تقدم فیکون المقدمۃ بمعنی المتقدمۃ
ولاریب فی ان معناہا اللغوی مناسب بمعناہا الاصطلاحی فان مباحث المقدمۃ وہی
المقدمۃ الاصطلاحیۃ بکمال استحقاقہا التقدم صارت کانہا تقدمت بنفسہا فلا یرد ان تلک
المباحث لا تتقدم بنفسہا بل قدمہا المصنفون فکیف یصدق علیہا المقدمۃ بمعنی المتقدمۃ
ویمکن ان یقال ان المقدمۃ ماخوذۃ من قدم المتعدی بمعنی ان ادراک تلک المباحث یقدم من
عرفہا علی من لم یعرفہا کذا قال الچلپی فی حاشیتہ علی المطول او کما قال الفاضل الیزدی علی
تقدیر ان یکون المقدمۃ عبارۃ عن الالفاظ او المعانی مفروضین من ان الالفاظ التی ہی المقدمۃ
تقدم معانیہا فی الادراک وکذا المعانی التی ہی المقدمۃ تقدم الفاظہا فی الکلام **قال** الشارح یعنی
ما یذکر ای طائفۃ من الکلام تذکر قبل الشروع فی المقاصد لارتباط المقاصد بہا ونفعہا فیہا فاذا لم
یذکر المولف الطائفۃ المذکورۃ امام المقصد لم یصدق علیہا تعریف مقدمۃ الکتاب **قولہ**
الشہرۃ تخصیص مقدمۃ الکتاب بالالفاظ ووجہ الشہرۃ ان مقدمۃ الکتاب عندہم عبارۃ
عن طائفۃ من الکلام تذکر قبل الشروع فی المقاصد لارتباطہا بہا ونفعہا فیہا ومن البین
ان کلا من الکلام والذکر والارتباط والنفع انما ہو من اوصاف الالفاظ دون غیرہا
فلا یکون مقدمۃ الکتاب الا عبارۃ الا عن الالفاظ فقط **قولہ** ولا وجہ لہ ای دفع لوجہ
الشہرۃ تقریرہ ان مقدمۃ الکتاب جزء من الکتاب فکما ان الکتاب یحتمل ان یکون
عبارۃ عن الالفاظ والمعانی او کلیہما یحتمل ان یکون مقدمۃ الکتاب ایضا عبارۃ عن احدہما

هذه الثلث فتخصيص مقدمة الكتاب بالالفاظ كما هو المشهور مما لا وجه له ولا تم ان الكلام المذكر
والارتباط والنفع انما هو من اوصاف الالفاظ فقط فان كلا من الالفاظ والمعاني يوصف
بها بل النفع والارتباط انما هو للمعاني حقيقة وبالذات دون الالفاظ فهذا يوجب ترجيح
ارادة المعاني ١٢ فالتفسير المذكور لا ينافي ارادة غير الالفاظ منها في الحاشية المنهية اقتصر
على الاحتمالات الثلث بناء على ان تحقيقه ان النقوش لا دخل لها في الكتاب لا عينا ولا
جزءا انتهى ١٢ فائدة جليلة يجب التنبيه عليها هو انه مما ورد على قولهم المقدمة في حد العلم
وغايته وموضوعه ايرادان احدهما لزوم ظرفية الشيء لنفسه بناء على ان المقدمة عين هذه
الامور وثانيهما انه لو كانت الامور المذكورة مقدمة لتوقف شروع مسائل العلم عليها بناء
على ان المقدمة عبارة عما يتوقف عليه الشروع في مسائله مع انها ليست كذلك اذ يصح الشروع
بدونها فقسم المص في المطول المقدمة على قسمين اي مقدمة الكتاب مقدمة العلم لدفع الايرادين
وتبع الشارح ايضا حيث فسرها بما فسرها به المص في المطول فتقرير دفع الايراد الاول ان
الايراد انما يتوجه لو كان للمقدمة تفسير احد فقط مع انه ليس كذلك اذ لها تفسيران فيكون
باحد التفسيرين الذي مقدمة الكتاب عبارة عنه مظروفا وبالتفسير الآخر الذي مقدمة العلم
عبارة عنه ظرفا فلا يلزم ظرفية الشيء لنفسه وتقرير دفع الايراد الثاني ان الحد والغاية والموضوع
ليس من مقدمة العلم بل من مقدمة الكتاب التي ليس التوقف معتبرا فيها فلا يلزم الخلل وما قال
السيد السند في حاشيته على شرح المطالع من ان مقدمة الكتاب من مصطلحات المص لا نقل
عليه في كلام ولا هو مفهوم من اطلاقاتهم فلا يخفى ما فيه فان كلام القوم يشير الى مقدمة الكتاب
بل في القاموس تصريح بذلك حيث قال المقدمة الجماعة التي تقدم الجيش من قدم بمعنى تقدم وقد
استعيرت لاول كل شيء فيقال مقدمة العلم ومقدمة الكتاب ومقدمة الكلام ومقدمة الجيش
ثم ههنا ابحاث احدها ما يفهم من كلام السيد السند هو ان ما له ارتباط بالمقاصد ونفع فيها يجب
تقديمه عليها اذ لو توقف الشروع في المسائل عليها وافاد بصيرة في الشروع لان مجرد الارتباط والنفع

لا يقتضي الا مجرد كونه مذكورا مع المقاصد دون تقديمه عليها واذا اعتبر التوسع اندفع تغيرا

آل مقدمة الكتاب التي فسرها الشارح بما ذكره الى مقدمة العلم وثانيهما انه لا حاجة الى اعتبار

مقدمة الكتاب لدفع الايرادين المذكورين اذ يمكن دفعهما بدونه اما دفع الاول فبان مقدمة

العلم وان كانت ليطلقونها حقيقة على الادراكات لكنهم قد يطلقونها على المدركات

اى المعاني ايضا على سبيل التوسع ثم يطلقونها على الالفاظ الدالة على المعاني ايضا على سبيل

التوسع فعلى هذا للقائل ان يقول بانهم ارادوا بقولهم المذكور ان الالفاظ المخصوصة الدالة

على المعاني المخصوصة او المعاني المخصوصة المدلولة بها في تلك المعاني والادراكات فلا يلزم

ظرفية الشيء لنفسه لتغاير الظرف والمظروف واما دفع الثاني فبان ليس المراد من التوقف

المعتبر في مقدمة العلم التوقف بالمعنى المشهور بل بالمعنى المصحح لدخول الفاء اى الترتب لا يتحقق

في تحقق فيما نحن فيه فانه متى علم الامور الثلث المذكورة صح شروع مسائل العلم لانه يدفع بها

استحالة طلب المجهول المطلق وطلب العبث وعدم الامتياز بين مسائل العلم وان يمكن الشروع

بدون الامور الثلث وبعبارة اخرى وهي ان المراد من التوقف التوقف على وجه البصيرة

ولا ريب في ان علم الامور الثلث المذكورة يوجب البصيرة في شروع مسائل العلم وقيل

ان البصيرة غير منضبطة فيه ان الضبط لا يجب فانه على قصد المصنفين فمن قصد التكثير

على حد جعل المقدمة على هذا الحد ومن قصد التبصر على حد آخر جعل المقدمة على حده وثانيهما انهم

ما ذكروه جعل الحد والغاية والموضوع في قولهم المذكور تارة مقدمة العلم وتارة مقدمة الكتاب

الاول على تقدير دفع الايراد الاول والثاني على تقدير دفع الايراد الثاني وهذا كما ترى

قال الشارح فالمبين على صيغة اسم الفاعل مقدمة الكتاب واوراكات مبينها على صيغة

اسم المفعول هو مقدمة العلم في الحاشية النهية وهذا بالنظر الى ظاهر قولهم مقدمة العلم ما يتوقف

بوجه ما والتصديق بفائدته ما وقولهم في تعريف المقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم حيث

لم يقولوا ما يتوقف الشروع في العلم على ادراكه لان ذلك يشعر بان مقدمة العلم هي ادراكات

وان احتمل ان یکون نفس المعانی ویکون معنی قولہم ما یتوقف علیہ الشروع ما یتوقف الشروع علی العلم بہ ویکون فی قولہ ہو التصور بوجہ ما والتصدیق بفائدۃ ما مسامحۃ لکنہ خلاف الظاہر انتہی والمسامحۃ اطلاق التصور والتصدیق علی المتصور والمصدق او حذف المضاف ای ہو متعلق التصور والتصدیق وما قیل فی کون ظاہر قولہم ما یتوقف علیہ الشروع مشعرا بان المقدمات ہی الادراکات بحث لظہوران ما یتوقف یشمل الادراک والمعانی ولا اشعار بما ذکرالی انہا لیست نفس المعانی فیجوزان یکون اعم من الادراک فیہ ان المعتبر فی التعاریف ما ہو المتبادر وظاہر ان المتبادر من التوقف لیس الا التوقف اولا وبالذات والمدرک ای المعانی وان یصدق علیہ انہ یتوقف علیہ الشروع لکن لا علی طریق الاولیۃ وبالذات بل بواسطۃ الادراک فیخرج منہ قال بعض الاعاظم ان الفرق بین المقدمتین بالوجہ الذی ذکرہ الشارح صحیح فانہ یلزم منہ ان یکون مبینات مقدمۃ الکتاب مما یتوقف علیہ الشروع مطلقا او علی وجہ البصیرۃ والذی شجع للمص علی اختراع مقدمۃ الکتاب ان المذکورات مما لا یصح توقف الشروع المعتبر فی مقدمۃ العلم علیہ فلا بد ان یکون مقدمۃ الکتاب عندہ امرا لا یکون المبین بہ مما یتوقف علیہ الشروع فالفرق بکون العلم ادراک المبین مقدمۃ العلم والمبین مقدمۃ الکتاب غیر مرضی لہ فلا یصح **قولہ** والمعنی من حیث التعبیر عنہ آہ جواب عن سوالین یرد احدہما علی قول المحشی وتفسیرہا بما یذکرآہ لا یتاتی فی ذلک فان کلا من اللفظ والمعنی یوصف بالذکر آہ وثانیہما علی قول الشارح فالمبین الخ اما تقریر الاول فہو انا وان سلمنا ان المعانی توصف بالذکر والارتباط والنفع لکنہا لا تتصف بکونہا مبینۃ اذ ہی لا تبین شیئا فکیف تکون مقدمۃ الکتاب التی تکون مبینۃ عبارۃ عن المعانی التی لیست کذلک واما تقریر الثانی فہو ان المبین بالکسر لا یکون الا الالفاظ دون المعانی فان الالفاظ تبین المعانی والمعانی لا تبین شیئا فمقدمۃ الکتاب التی ہی عبارۃ عن المبین لا یکون ح الا الالفاظ مع ان مقدمۃ الکتاب اعم منہا ومن المعانی وحاصل الدفع ان المعانی من حیث ہی وان لم تکن مبینۃ لشیئ لکنہا من حیث التعبیر عنہا بالالفاظ تکون مبینۃ للمعانی من حیث ہی ہی مقدمۃ الکتاب

صح
بیان محشی
عفا اللہ عنہ

صح
سہو کاتب
صحیح بیان محشی

اذا كانت عبارة عن المعاني فليست عبارة عنها من حيث هي هي بل عنها مع الحيثية المذكورة
قوله فالتغاير بين مقدمة الكتاب آه تفريع على ما تقدم من ان مقدمة الكتاب تحتمل الالفاظ
والمعاني والمركب منهما يعني لما ثبت ان مقدمة الكتاب عبارة عن احدى الاحتمالات
الثلث المذكورة يكون التغاير بين مقدمة الكتاب والعلم بحسب المفهوم قطعا فان مفهوم
مقدمة الكتاب طائفة من الالفاظ والمعاني او مجموعهما قدمت امام المقصود لارتباطها به والنفع بها
فيه ومفهوم مقدمة العلم الادراكات التي يتوقف عليها شروع مسائل العلم ولا شبهة في انهما
متغايران بحسب المفهوم بل بحسب الصدق والحمل ايضا ان قيل ان مقدمة الكتاب عبارة
عن الالفاظ او المركبة منها ومن المعاني لعدم اتحادها مع مقدمة العلم حتى يصح حملها عليها وان
لا اذا كانت عبارة عن المعاني من حيث انها يعبر عنها بالالفاظ المخصوصة فان المعاني مع هذه الحيثية
لما كانت متحدة مع نفسها من حيث هي هي التي تكون في هذه المرتبة معلوما ومتحدا مع العلم الذي هو مقدمة العلم
بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات تكون متحدة مع مقدمة العلم البتة والمتحد مع الشيء يكون متحدا
معه فتحمل عليها وبما قررنا ويظهر لك ان قول المحشي بناء على اتحاد العلم والمعلوم ليس مرتبطا بقوله فقط
والا ليكون حاصل عبارة المحشي انه ليس بين المقدمتين تغاير بحسب الصدق على تقدير كون مقدمة
الكتاب عبارة عن المعاني بناء على اتحاد العلم والمعلوم ويرد عليه الاعتراض بان مقدمة الكتاب
على تقدير كونها عبارة عن المعاني ليس عبارة عنها من حيث هي هي بل عنها من حيث التعبير عنها
بالالفاظ المخصوصة وظاهر انها من هذه الحيثية ليست معلومة لمقدمة العلم لتكون متحدة معها اذ معلومها
انما هو نفس الشيء من حيث هي هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية لا مع تلك الحيثية بل هو دليل لاتحاد
المقدمة المطوية وهي ان نفس المعاني التي هي معلومة لمقدمة العلم متحدة معها وبالجملة ان دليل
اتحاد مقدمة الكتاب على تقدير كونها عبارة عن المعاني مع مقدمة العلم بعد القول بان المعاني مع
التعبير عنها بالالفاظ المخصوصة متحدة مع نفسها من حيث هي هي التي تكون معلومة لمقدمة العلم
مبني على مقدمتين احدهما اتحاد المعاني من حيث هي هي مع مقدمة العلم التي هي مرتبة العلم فاورد المحشي

لاشتباه وليلا لقوله بناء على اتحاد العلم والمعلوم وثانيهما انه لسبب هذا الاتحاد تكون المعاني مع تلك الحيثية متحدة
مع مقدمة العلم وترك لبيان وهو ان متحد المتحد مع الشئ يكون متحدا معه للظهور ولو قرر كلام المحشي
بعد القول بانه ما قصد بقوله بناء على اتحاد الاتحاد بالذات بل اعم منه ومن الواسطة بان المعاني
من حيث التعبير عنها بالالفاظ المخصوصة التي هي مقدمة الكتاب لما كانت متحدة مع نفسها من
حيث هي هي التي هو معلوم ومتحد مع علمها الذي هي مقدمة العلم بناء على اتحاد العلم والمعلوم تكون
متحدة مع مقدمة العلم البتة بناء على انها ايضا معلومة لمقدمة العلم وان كان بالواسطة والعلم
يكون متحدا مع المعلوم الذي هي معلوم كان يندفع الاعتراض لان المعاني مع الحيثية المذكورة ايضا
معلومة وان كانت بالواسطة ولا يخفى ما فيه فان التقرير بهذا النمط لا يتم الا على تقدير حمل
المقدمة الثانية المأخوذة في التقرير الاول وهو ان متحد المتحد مع الشئ يكون متحدا معه والا لا يصح
القول بان المعاني من حيث التعبير عنها بالالفاظ المخصوصة متحدة مع مقدمة العلم فما ال الى التقرير
الذي قررناه على ان المتبادر من لفظ الاتحاد الاتحاد بالذات فلا ينبغي ان يحمل على الاعم منه ومن الواسطة
فالذي قررناه اولى من هذا التقرير قوله ولا وجه ايضا دفع لما قال الفاضل الهروي في ذيل قول
الشارح بمعنى ما يذكر اه الموصول كناية عن تمام الامر المذكور قبل الشروع بان مقدمة الكتاب
عبارة عن طائفة الكلام تذكر قبل المقاصد لارتباطها بها ونفعها فيها فهو كما يصدق على مجموع
ما يذكر قبل المقاصد للارتباط والنفع كذلك يصدق على البعض الذي يذكر قبل المقاصد للارتباط
والنفع فيها على الاستقلال من غير انضمام مع امر آخر فلا وجه لتخصيص مقدمة الكتاب بمجموع ما يذكر
قبل المقاصد للارتباط والنفع دون البعض الذي يكون كذلك بل يكون كل منها مقدمة الكتاب
كمقدمة العلم فانها كما تطلق على مجموع معرفة الحد والغاية والموضوع كذلك تطلق على معرفة كل
واحد منها ايضا قال الشارح فلا يرد ما قيل اه الفاضل السيد السند في توضيح الكلام انه اعترض
على المصنف الفارق بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم في المطول في حاشيته المتعلقة عليه بان
ما جعله في هذا الكتاب مقدمة العلم من الحد والغاية والموضوع جعله في شرح الرسالة الشمسية مقدمة

الكتاب بالتفسير الذي ذكره قدہ ونفى توقف الشروع في العلم على هذه الامور مطلقا لا يثبت عنده الا
مقدمة الكتاب فقط ويحتاج في قولهم المقدمة في حد العلم وغايته وموضوعه الى تكلف لان هذه
الامور عين مقدمة الكتاب بالمعنى المذكور كما احتاج اليه من اثبت مقدمة العلم فقط على ما بينه انتهى
اعلم ان كلام السيد السند يشتمل على ثلث اعتراضات اشار الى حدها بقوله ما جعله آه تقريره ان الامور
الثلث من الحد والغاية والموضوع التي جعلها في المطول مقدمة العلم جعلها في شرح الرسالة الشمسية
المعروفة بالسعدية مقدمة الكتاب مع انه لا قول باتحاد المقدمتين مع انه قائل بالفرق بينهما
قد فصله الش بقوله لانه انما جعل آه حاصله ان المص جعل مقدمة الكتاب في شرح الرسالة بيان الامور
المذكورة واراد بما جعله في المطول من كون الامور المذكورة مقدمة العلم ادراكها على سبيل البصيرة
فاين يلزم الاتحاد بين المقدمتين ح الى ثانيهما بقوله ونفى توقف الشروع في العلم على هذه الامور
حاصله ان المص لما نفى في شرح الرسالة الشمسية توقف الشروع في العلم على الامور الثلث المذكورة
لم تكن مقدمة العلم فكيف يصح قول المص في المطول بانها مقدمة العلم واجاب عنه الش سابقا بان
ان مقدمة العلم عبارة عن ادراك المبين بالفتح ومقدمة الكتاب من المبين بالكسر والمص انما نفى توقف
الشروع في شرح الرسالة الشمسية على الامور الثلث المذكورة من الجهة الاخيرة لا من الجهة الاولى
وحكم المص في المطول بكونها مقدمة العلم انما هو من الجهة الاولى ويمكن الجواب عنه بوجه آخر وهو
ما ذكره الفاضل اليزدي من ان ما ذكره في المطول مبني على ما هو المشهور بين الجمهور ولذا قال
فيه لفظ يقصر وما قاله في شرح الرسالة الشمسية فمبني على ما هو التحقيق عنده فتامل ثم اعلم انه لو حمل
قول السيد السند ما جعله الى قوله ونفى توقف الشروع في العلم على هذه الامور على ايراد واحد بان
يقرر ان ما جعله مقدمة العلم وادعى انه مما يتوقف الشروع عليه هو بعينه الذي نفى توقف الشروع في
شرح الشمسية لا يندفع بما ذكره الش والى ثالثها بقوله فلا يثبت عنده الخ حاصله انه لما لم يتوقف
الشروع في مسائل العلم على الامور الثلث المذكورة لا يكون تلك الامور مقدمة العلم بل مقدمة
الكتاب لاطلاقهم المقدمة على الامور المذكورة فاذا لم تكن مقدمة العلم لا بد ان تكون مقدمة الكتاب

لحصرهم المقدمة فی ما بین فعاد الاشكال بلزوم الاتحاد بین الظرف والمظروف فی قولهم المقدمة فی الحد
والغاية والموضوع فيحتاج لاصلاح الظرفية الى تكلف كما احتاج من جعل المقدمة فی مقدمة العلم الیه
مع انه ما احوجه لاختراع مقدمة الكتاب الا التفصی من الاشكال وهٰهنا كلمات شريفة من اراد الاطلاع
عليها فليرجع الى حاشية الفاضل الیزدی علی شرح التهذيب الجلالی وحاشية الچلپی علی المطول
قوله ولا يرد آه هذا الايراد ماخوذ من الايراد الثانی الذی اورده السيد السند فی حاشيته
علی المطول وقد اوضحته آنفا حاصله انه يلزم التدافع بين كلامی المص فی المطول وشرح الرسالة
الشمسية فانه اثبت فی المطول مقدمة العلم ومقدمة الكتاب كليهما وفی الشرح المذكور اثبت
مقدمة الكتاب ونفی مقدمة العلم **قوله** لانه فی المطول اثبت مقدمة العلم علی انه اخذ التوقف
بمعنی الارتباط بالمقاصد والنفع فيها آه متعلق بقوله لا يرد والمراد بالارتباط والنفع ما يترتب عليه
شروع مسائل العلم والا فمطلق الارتباط والنفع يوجد فيما يذكر فی الخاتمة ايضا فحاصل عدم الورود
ان المص اراد بالتوقف المعتبر فی مقدمة العلم فی المطول ما يصحح دخول الفاء وفی شرح الرسالة المعنی
المشهور وهو معنی لولاه لامتنع فلا يلزم التدافع بين كلامی المص لاختلاف محل النفی والاثبات
ولا يذهب عليك ان عبارة المطول آبية عن الارادة من التوقف المعتبر فی مقدمة العلم بمعنی ما يصحح
دخول الفاء فانها تنادی باعلی نداء علی ان المراد بالتوقف المعتبر فی مقدمة العلم التوقف الحقيقی ان
شئت فارجع اليها علی ان هذا توجيه بما لا يرضی به قائله فان المص قد طعن طعنا بليغا فی شرح الرسالة
علی من فسر المقدمة بما يتوقف عليه الشروع فلو كان للتوقف معنی آخر سوی الحقيقی لما طعن عليه
قوله بل لا تسامح يمكن ان يقال ليس مراد الشارح من التسامح التسامح فی عبارة المص التی وقعت
منه فی المطول تلو قوله فيقدم مقدمة العلم آه من قوله معرفة حده وغايته وموضوعه بل فی العبارة التی نقلها
المص فی المطول مما وقع فی بعض الكتب من ان المقدمة فی بيان حد العلم والغرض منه وموضوعه
زعما منهم بان هذا عين المقدمة فان هذه العبارة كالنص فی ان بيان الامور الثلث المذكورة
مقدمة العلم ومقدمة الكتاب شیء آخر فلا بد من القول بالتسامح فی هذه العبارة والا فيشكل بالشكل

على من اقتصر المقدمة على مقدمة العلم وما قيل ان مراد الشارح من التسامح التسامح بالنظر الى تعريف
مقدمة العلم حيث عرفها بانها عبارة عما يتوقف عليه مسائله فان ما يتوقف عليه نفس المسائل
انما هي نفس الامور الثلث لا ادراكاتها فيتوهم منه ان المقدمة هي نفس الامور الثلث مع انها
عبارة عن ادراكاتها فاشار الشارح الى ان في العبارة تسامحا بان يراد مما يتوقف عليه المسائل
ما يتوقف على ادراكه ادراك المسائل ففيه ان هذا خلاف ما ينساق اليه عبارة الشارح **قوله**
فكانه لم يتيسر له الرجوع اليهما ليس في موقعه فان الشارح لم يحكم بالتسامح في كلا الكتابين بل
في احدهما وهو المطول فغاية ما لزم من حكمه بالتسامح عليه تيسر رجوعه اليه دون شرح الرسالة الشمسية
قال الشارح لم نقل حصول صورة الشيء في العقل اي لم نعرف العلم بحصول صورة الشيء في العقل
كما هو المشهور عند القوم **قوله** اعلم ان للعلم معنيين آه المراد من العلم هو العلم الحصولي بقرينة
تفسير المحشي العلم بالمعنى الاول بحصول الصورة والثاني بالصورة الحاصلة وبما قال في حاشية
الحاشية من ان الاول علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف فاطلاق العلم
الحصولي على هذين المعنيين لاطلاق العلم المطلق على المعنى المصدري وما به الانكشاف انتهى
وانما خص بالحصولي وان كان للعلم الحضوري ايضا معنيان حضور الصورة والصورة الحاضرة لان
الكلام في العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق وهو ليس الا العلم الحصولي كما ستعرف
ذلك انشاء الله تعالى **قوله** ولا شك ان الغرض العلمي المفسر بما يكون مقصودا من تعلمه وهو
ليس الا عصمة الذهن عن الخطاء في الفكر لم يتعلق بالاول اي بحصول الصورة فانه ليس كاسبا
ولا مكتسبا آه توضيحه ان ايراد تقسيم العلم الى التصور والتصديق في اوائل كتب المنطق انما هو
لبيان الغرض والحاجة اليه وهو لا يتم الا ببيان ان كلا من التصور والتصديق ينقسم الى
الضروري والكسبي مع احتياج الكسبي بوقوع الخطاء الى ما يعصم عنه والمنقسم اليهما لا يكون الا الكاسب
والمكتسب فيكون العصمة متعلقة بالعلم الذي هو يكون كاسبا ومكتسبا وما هو الا الصورة
الحاصلة دون حصول الصورة توجيهين آنا اولا فبما قال جدي واستاذ استاذي كمال المحققين

قدس سرہ من ان الکاسب ہو الذی یقع فیہ الترتیب والمکتسب ہو الذی ترتب بعدہ وما ہو
الا الحاصل وہو الصورۃ العلمیۃ والکلام آہ فی العلم الذی یتعلق بہ الکسب انتہی واما ثانیا بان
الحصول معنی انتزاعی لا یکون علمہ الا حصولیا کما تقرر فی موضعہ فلو کان کاسبا لا یکون
کاسبیتہ الا بان یحصل صورتہ فی الذہن فیکون الکاسب آہ ہو الصورۃ الحاصلۃ لا الحصول
ولکون علم الانتزاعیات من البدیہیات لا یکون علم ذلک الحصول مکتسبا ایضا لان الاکتساب
انما یکون فی النظری لا فی البدیہی فمن جعل ہو والقسمۃ حصول الصورۃ اراد منہ الصورۃ
الحاصلۃ لیصح تعلق الغرض العلمی بہ۔ **قولہ** ہذا ما یذہب الیہ النظر الجلی الظاہر ان المشار الیہ
بہذا ہو قولہ فالمراد وہو متفرع علی قولہ ولا شک ان الغرض العلمی آہ فیکون الحاصل ح
ان الحکم بکون المراد بحصول الصورۃ الصورۃ الحاصلۃ عند من جعل ہو والقسمۃ حصول
الصورۃ بناء علی انہ لا شک ان الغرض العلمی آہ حکم بحسب الجلی من النظر دون النظر الدقیق
فانہ یحکم بان المراد آہ ولما اتجہ علیہ ما اوردہ جدی واستاذ استاذی کمال المحققین قدس سرہ
بقولہ وانت تعلم ان ہذا الوجہ کما یدل علی امتناع حمل الحصول علی المعنی المصدری کذلک یدل
علی امتناع حملہ علی الحالۃ الادراکیۃ لانہا ایضا لا تکون کاسبۃ ولا مکتسبۃ فان الترتیب والترتب
انما یکون فی الصور فحسب الا ان یقال ان ہذا الحمل صحیح فی الواقع وان لم یساعدہ المقام تامل
انتہی قیل فی توجیہ کلام المحشی ان قولہ ہذا اشارۃ الی **قولہ** ولا شک آہ یعنی ان الحکم بکون
الصورۃ التی ہو علم متعلق الغرض العلمی بناء علی کونہا کاسبۃ ومکتسبۃ حکم بحسب النظر الجلی بان
الکاسب والمکتسب بحقیقۃ لا یکون الا المعلوم دون العلم والنظر الدقیق یحکم بان متعلق
الغرض العلمی بانکشاف المعلوم وہی لیست الا الحالۃ الادراکیۃ فیکون ہو المراد من حصول
الصورۃ مسامحۃ لانہا ہی الحاصلۃ منہ واستحسن ہذا التوجیہ بعض الاعاظم حیث فرع علیہ قولہ فلا یرد
ما قیل انہ ان اراد ان کون العلم الذی ہو مورد القسمۃ فی فواتح کتب المنطق مما یتعلق بہ الغرض
العلمی یحکم بہ النظر الجلی فہو باطل فانہ من الاولیات انہ مما یتعلق بالغرض العلمی قد قال فی

مولانا عبد العلی
منہ

حاشية الرسالة القطبية ان العلم الذي هو مورد القسمة في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون
له دخل في الاكتساب ان اريد به العلم فمسلم لكن يسوق الكلام بابي عنه وذلك لانا نختار الاول
ونقول لان الغرض العلمي لم يتعلق به بل بعلومه فانه لحكم يكون متعلق الغرض العلمي الكاسب الذي
هو الصورة نظرا جليا بل متعلق الغرض العلوم فالغرض انما تعلق بالعلم لكون معلومه كاسبا
ومكتسبا على ان الحكم به النظر الدقيق والعلم بذلك العلوم حقيقة الحالة الادراكية فهي مورد القسمة
انتهى فقوله ولا شك ان الغرض العلمي لم يتعلق بالاول فانه ليس كاسبا ولا مكتسبا وجه للعدول
الى الصورة حاصله عند الجمهور لا عند المحشي لان كون العلم كاسبا ومكتسبا انما هو عند الجمهور لا عند
قائل **قوله** وحقيقته اي حقيقة المعنى الحاصل بالمصدر الذي هو الحصول ما يعبر عنه بالفارسية
بدانش فان قلت ان دانش كيف يكون حاصل الحصول اذ الحصول يعبر عنه بودن في ما
لا يكون الا هستي دون دانش نعم هو حاصل للعلم بالمعنى المصدري اللغوي الذي يعبر عنه في الفارسية
بدانستن قلت لما كان ترتب العلم بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بدانستن على الحصول يستلزم
ترتب حاصله وهو دانش عليه قال مسامحة ان دانش حاصل للحصول اعلم ان ليس مراد المحشي
من الحاصل في المعنى الحاصل بالمصدر ما هو احد الاقسام الست للمعنى المصدر بل ما هو المتعارف
في العرف من الاثر المترتب على الشيء كما يقولون للالم حاصل الضرب **قوله** وتلك الحالة الادراكية
آه يعني ان الحالة الادراكية تصدق وتحمل على الاشياء التي تحقق بها تلك الحالة صدقا
عرضيا اي حملا عرضيا وهو عبارة عن كون المحمول خارجا عن حقيقة الموضوع انما وجه كونها
محمولة عليها فاشار اليه بقوله لانه اذا حصل شيء آه حاصله انا نعلم قطعا انه اذا حصل شيء في
الذهن يحصل فيه وصف يحمل عليه وهو المسماة بالحالة الادراكية فيقال للشيء كالانسان صورة
علمية اي منسوبة الى العلم لان العلم وهو الوصف المذكور متعلق بذلك الشيء فيكون ذلك
الشيء كالانسان موضوعا والصورة العلمية محمولا فان قلت يفهم من هذا التقرير حمل الصورة
العلمية على الشيء لا حمل الحالة الادراكية الذي هو العلم قلت انه وان لم يفهم من التقرير المذكور

صراحة حمل الحالة الادراكية على الشيء الذي حصلت به لكنه يفهم منه ضمنا التزاما بناء على ان الصورة
العلمية للشيء مالم تحمل الا من حيث اشتمالها على الحالة الادراكية لا بد ان يحمل الحالة عليه ايضا وان كان
بين الحملين فرق فان هذا الحمل يكون حملا بالاشتقاق وذلك بالمواطاة وان قيل ان مراد
المحشي من الصورة العلمية في قوله فيق لصورة عليه الحالة الادراكية بناء على انها قد تطلق عليها
ايضا فلا يتوجه الاشكال من راس وما اوجه كونها خارجة عنها فاشار اليه بقوله وهذا المحمول ليس
نفس الموضوع آه يعني بما لم يكن الحالة الادراكية للشيء عينا له ولا جزءا له ولا يكون محمولة عليه
حال كونه موجودا في الخارج ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود الخارجي
والذهني بل يكون محمولا على الذات بحسب حد الوجودين ودون الآخر مع انه من البين ان الشيء
حال وجوده في الخارج لا يحمل عليه الحالة الادراكية فانه لا يقع للانسان حال كونه موجودا في الخارج
انه ذو حالة ادراكية فيكون تلك الحالة خارجة عن الشيء **قوله** فهذا الحمل من قبيل حمل الانسان
على الكاتب هذا التشبيه انما هو في مجرد كون الحمل عرضيا فقط لا في نحو الحمل فان حمل الكاتب على الانسان
حمل بالمواطاة وحمل الحالة الادراكية على الشيء بالاشتقاق **قوله** فالعرضي من مقولة الكيف هذا
تفريع على ما تقدم من قوله وتلك الحالة تصدق على الاشياء الحاصلة في الذهن صدقا عرضيا
بيانه انه لما ثبت ان الحالة الادراكية للشيء تكون خارجة عن حقيقته ومحمولة عليه غير متحدة معه اتحادا
ذاتيا بل عرضيا تكون من مقولة الكيف سواء كان معروضه من هذه المقولة كما اذا تصورنا السواد
او البياض مثلا او من مقولة اخرى كما اذا تصورنا الانسان او الالوهة لصدق تعريف مقولة
الكيف التي هي عبارة عن عرض لا يقبل القسمة والنسبة عليها اذ من البين ان الحالة المذكورة
لا تقبل القسمة والنسبة بخلاف ما لو كانت تلك الحالة متحدة مع الشيء اتحادا ذاتيا لما امكن
كونها من مقولة الكيف مطلقا بل كانت تابعة له فلو كان من مقولة الكيف كانت هي من مقولة
الكيف وان كان من مقولة الجوهر كانت هي ايضا منها وهكذا قال جدي ومستاذ استاذي
كمال المحققين قدس سره لا يذهب عليك ان الحالة المسماة بالحالة الادراكية ان كانت

من الصفات الاضافية فالمنضم اليه اما النفس او الصورة فيلزم ان يكون الصورة عالمة لان العالم
ما يكون فيه قيام مبدئه واما النفس المجردة فمع كونه خلاف ما يشهد به الوجدان على ما يظهر بالرجوع
اليه يلزم عليه اولا انه يرجع الى الاشكال على شارح التجريد بقوله انه جمع بين المذهبين اي مذهب
القائلين بحصول الانفس في الاذهان والقائلين بالاشباح وذلك لان القائم بالذهن
غير الصورة العلمية ليس الا معنى متصفا بالمعلوم في ظرف الذهن وهو المعنى بالشبح والحاصل انه يرد
مثل ما اورد على شارح التجريد وثانيا انه لا دليل على وجوده بل هذا الادعاء بلا برهان بل بالكبر
ان يستدل على خلافه بمثل ما استدل على شارح التجريد بان الصورة العلمية كافية للانكشاف
ولا نعني بالعلم الا مبدء الانكشاف فالقول بصورة قائمة اخرى تعسف وان كانت انتزاعية
ويكون الصورة العلمية شرطا للانتزاع فان كانت هو الانكشاف الذي تلك الصورة
مبدأ له فمع ان الانكشاف حقيقة صفة الصورة لا العالم فتكون علما حقيقة يلزم ان لا يكون
العلم من مقولة الكيف حقيقة على ما هو بصدده لان الانتزاعيات الذهنية ليست من الموجودات
الخارجية ولا الذهنية الا بعد الانتزاع ولا ريب في انه لا ينتزع عن الصورة الا مفهوم مكشوف
وليس بشيء او مفهوم لا نزيد لتمايز عما عداها وهو مثل الانكشاف ايضا يلزم ان لا يكون العالم
عالما بالفعل الا بعد انتزاعه ولو حصل الصورة العلمية في النفس بالفعل الا ان يقال يكفي في
اتصاف الانتزاعيات وجود منشاء الانتزاع كما في السماء والفوقية فان السماء فوقنا وان
ولو لم يوجد انتزاع منتزع وان كانت غير الانكشافات يلزم مع تلك المفسدة الثانية انه لا دليل
على ثبوته فهذا الحكم والنص يشهد بالرجوع الى الوجدان بخلاف ذلك ثم الخلل الواقع في كلامه في
بيان تلك الحالة الادراكية ظاهر فانه ان كان مقصوده ان تلك الحالة صفة للصورة فتعسف
وان كان مقصوده انه صفة للعالم فيأباه قوله انه عرض من مقولة الكيف سواء كان عرضه
من هذه المقولة او من مقولة اخرى فانه يدل على ان معروضه هو الصورة العلمية المتحدة مع
المعلوم انتهى وقد بقي اه خبايا لم نذكرها مخافة التطويل وقد ذكرت منها منا في الحواشي المتعلقة

على شرح الرسالة القطبية ابن شئت فليرجع اليها قوله نحل كثير من الاشكالات منها الاشكالان اللذان يجئ ذكرهما فانتظرهما مفتشا قوله كالاشكال بان الشيء آه تقريره انا اذا علمنا الجوهر كزيد يكون علمنا اى يحصل منه في الذهن وهي الصورة جوهرا بناء على حصول ماهيات الاشياء بانفسها في الذهن وكذا ما يحصل من الكم في الذهن يكون كما ومن الكيف كيفا وقس على هذا حال باقي المقولات فكيف يصح حكمهم بكون العلم من مقولة الكيف مط والا فعلى تقدير كون العلم بالجوهر مثلا يكون ذلك العلم الذي هو جوهر كيفا فيلزم ان يكون شئ واحد في مرتبة واحدة واقعا تحت مقولتين اى جنسين لان المقولة عبارة عن الجنس العالى هذا تقرير الاشكال على نمط كلام المحشى في هذه الحاشية وقد يقرر الاشكال على نمط آخر هو انا اذا علمنا الجوهر مثلا يكون علمنا به اى الصورة الحاصلة منه جوهرا بناء على انحفاظ المهيات في انحاء الوجودات ومن المقررات عندهم ان العلم من مقولة الكيف فيلزم ان يكون الشئ الواحد جوهرا وكيفا وهو ممتنع وحاصل الانحلال انا لا نسلم انه على تقدير حصول ماهيات الاشياء بانفسها في الذهن وانحفاظها في انحاء الوجودات يجب ان يكون الصورة الحاصلة من الجوهر مثلا في الذهن علما ليلزم الاستحالة المذكورة لان العلم حقيقة عبارة عن الوصف العارض المسمى بالحالة الادراكية وهو كيف دائما سواء كان معروضه من هذه المقولة او من مقولة اخرى دون الصورة الحاصلة من العلوم التي هي تابعة له ليلزم منه كون العلم جوهرا ان كان المعلوم جوهرا او كما ان كان المعلوم كما وكذا قوله فلا حاجة الى ما ارتكبه المحشى يعني الشارح المحقق في حواشي شرح التجريد بان عده من مقولة الكيف آه حاصل ما اجاب به المحقق عن الاشكال منع كون العلم من مقولة الكيف حقيقة ليلزم منه على تقدير كون العلم بالجوهر مثلا الذي هو جوهر كيفا دخول شئ تحت مقولتين لان القسم للمقولات انما هو الموجود الخارجي والعلم لما لم يكن منه بل من الموجودات الذهنية فكيف يدخل تحت مقولة الكيف فعدهم العلم من مقولة الكيف وحكمهم بانه منها انما هو على سبيل التسامح بمشابهته بالكيف القائم بالموضوع في العين في الافتقار الى المحل وعدم اقتضاء القسمة والنسبة ولما كان

هذا الجواب من الشرح مخالف لرائهم فانهم قسموا مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية وغيرها
ثم عدوا العلم من الكيفيات النفسانية يدل صريحا على ان العلم من مقولة الكيف حقيقة اعرض
عن هذا الجواب حيث قال فلا حاجة الى ما ارتكبه المحشي آه **قوله** قد ذكرنا على ذلك تفصيلا
آه ولما اعرض المحشي عنه اعرضنا عنه ايضا مخافة للتطويل **قال الشارح** لانه اي العلم من مقولة
الكيف اعلم انهم اختلفوا في انه عند العلم بالشيء هل يحصل منه شيء في الذهن سواء كان عينه او شبحه
او لا بل هو اضافة بين العالم والمعلوم فقط من دون ان يحصل منه شيء في الذهن والحكماء
لما ابطلوا الشق الثاني الذي ذهب اليه جمهور المتكلمين اختاروا الاول ثم لا ريب في انه على هذا
التقدير يتحقق في النظر عدة امور الصورة الحاصلة من المعلوم في الذهن وحصولها الذي هو
نسبة بين المعلوم والذهن في الذهن وقبول الذهن لتلك الصورة فمن قال ان العلم
عبارة عن الاول جعله من مقولة الكيف ومن اختار انه عبارة عن الثاني جعله من مقولة الاضافة
ومن ذهب الى انه عبارة عن الثالث جعله من مقولة الانفعال لما كان الاحتمالان الاخيران
ساقطين عن درجة الاعتبار لانهما لا يتصفان بالمطابقة والعلم لا بد ان يكون متصفا بها
اختار الشارح المذهب الاول حيث قال لانه من مقولة الكيف واشار بقوله على الاصح الى
كون العلم من مقولة اخرى سوى مقولة الكيف **قال الشارح** والا اعتبار آه حاصله انه لما كان
المتبادر من صورة الشيء التي وقعت في تعريف العلم الصورة المطابقة له مع ما في نفس الامر
يخرج الجهليات المركبات عنه لعدم تحقق المطابقة الكذائية فيها اذ الجهل المركب عبارة عن
الاعتقاد على خلاف ما عليه الشيء في نفس الامر مع الاعتقاد بانه حق مع انه فرد من العلم رده
المحشي **بقوله** وانت تعلم آه حاصله انا لا نسلم ان المتبادر من صورة الشيء مطابقتها له في
نفس الامر والواقع حتى يتوجه عليه انها لا توجد في الجهليات المركبة فتخرج من العلم مع انها من
افراده انما المتبادر منها مطابقتها للشيء الذي اخذت منه وهو ذو الصورة والمعلوم سواء كانت
مطابقة بما في الواقع او بما هو في ظن العالم فلا يخرج الجهليات المركبة من العلم لتحقق المطابقة

بالمعنى الثاني فانه من البين انك اذا رأيت شبحا من بعيد واعتقدت انه شبح فرس والحال انه
كان انسانا وان لم يطابق ما حصل في ذهنك بما في نفس الامر والواقع لكنه مطابق لما
اخذ منه وهو ما كان في ذهنك من صورة الفرس ولا يجاب عنه بما اجاب به بعض الاعاظم
وجه بعض الافاضل من ان مقصد الشارح ان صورة الشئ توهم ارادة المطابقة بما في نفس الامر
وهو يوجب خروج الجهليات المركبة من العلم لانا نقول هذا التوجيه بالا يرضى به الشارح فانه قال
المتوهم من صورة الشئ الصورة المطابقة بل قال المتبادر من صورة الشئ الصورة المطابقة
قوله وتفصيله ان المطابقة اعلم ان المطابقة بمعنى واحد يختلف باختلاف التعلق فقد
يقع المطابقة الصورة مع ذي الصورة بمعنى ان الصورة تكون ماخوذة منه وكاشفة له
وقد يقع للمطابقة مع ما في نفس الامر والواقع وقد يقع للمطابقة مع ما قصد تصوره كمطابقة
الحيوان الناطق مع الانسان ومن ثم يقع التصورات الكاملة هي التي تكون مطابقة
بما يقصد تصورها فان التصورات قاطبة وان تكن مطابقة لذويها لكنها قد لا تطابق
بما يقصد تصوره كما رأينا شبحا من بعيد وهو انسان وحصل منه صورة فرس قد تطابقه
ومن البين انه كامل من الاول وقد يقع على مطابقة الجزئي على الكلي بناء على انه مندرج تحته وقد
بين المحشي آه حال الاول **بقوله** ان المطابقة مع ذي الصورة آه والثاني **بقوله**
والمطابقة مع ما في نفس الامر آه وترك ذكر حال الثالث آه وبينه في شرح الرسالة
القطبية حيث قال فيه واما على المعنى الثالث فالتصورات بعضها مطابق وبعضها غير مطابق
والتصديقات لا يجري فيها المطابقة انتهى ولعل فرق ذلك لاخذ التصور في تفسير المطابقة بهذا
المعنى والا فان اخذ فيه مطلق الادراك فالتصديقات ايضا بعضها مطابق بما قصد تصوره
وبعضها غير مطابق له واما الرابع فلم يذكره لا في هذه الحاشية ولا في الشرح المذكور **قوله**
الصورة التصورية والتصديقية فيدخل الجهليات المركبة ايضا في المطابقة بهذا المعنى **قوله**
والمطابقة مع ما في نفس الامر يشتمل التصورات هذا على تقدير ان يكون نفس الامر عبارة عما يعم

من القول بان الامر كذا في نفسه كما ذهب اليه البعض ومن المبادي العالية كما ذهب اليه العلامة الرازي
وغيره بناء على ان كل متصور فهو على ما عليه في نفسه هو موجود في الاذهان العالية دون ما اذا كانت
عبارة عن كون الموضوع من حيث هو او مع امر ما بحيث يصح الحكاية بالمحمول عنه ومن مقتضى الشرع
والبرهان فان التصورات لا يجري فيها هذه المطابقة واللامطابقة كذا قال المحشي في
شرح الرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق فان قيل ان قول المحشي المطابقة
مع ما في نفس الامر آه يناقض لما قال سابقا من ان المطابقة التي لا تحتمل آه اذ القول السابق
يدل على ان الجهل المركب الذي هو عبارة عن العلم على خلاف الواقع سواء كان تصورا او تصديقا
لا يوجد فيه المطابقة النفس الامرية وهذا القول يدل على ان المطابقة مع ما في نفس الامر
تشمل جميع التصورات ومنها الجهليات فتشملها ايضا قلنا ان المحشي اراد بالنفس الامرية التي
وقعت في القول الاول الذي يدل على نفي تحققها عن الجهليات المركبة كون الموضوع من حيث
هو او مع امر ما بحيث يصح الحكاية بالمحمول واراد بها في القول الثاني الذي يدل على تحقق
المطابقة النفس الامرية في الجهليات المركبة التصورية ما يفهم من القول بان الامر كذا في
نفسه فلا تناقض بين القولين لاختلاف محل النفي والاثبات على ان معنى الجهل المركب
ليس عبارة عما ذكرتموه بل عن الاعتقاد على خلاف ما عليه الشيء في نفس الامر مع الجزم بانه
حق ومن البين انه بهذا المعنى لا يكون الا تصديقا **قوله** لا تصادق فيها اي في نفس الامر
الخ لا يخفى ما فيه فان ذوات الممتنعات بالذات في نفس الامر متصفة بالمفهوم والا كيف
يحكم عليها بسلب الوجود سلبا بتيا فلا بد من ان يكون تلك الذوات موجودة فيها مع ان
الممتنعات لا تصلح الوجود كذا افاده عمي قدوة المحققين قدس سره **قوله** يشمل الصوادق من
التصديقات دون الكواذب فيخرج الجهليات المركبة وههنا ابحاث طويناها ذكرها خوفا للاطناب
والاطالة **قوله** فان قلت آه قيل هذا السوال والجواب ليس في النسخة القديمة لو كان
حاشية متعلقة بهذا الموضع فادخلها الناسخون في الكتاب فحاصل هذا السوال الذي هو

منع علی قولہ ان المتبادر من صورۃ الشئ مطابقۃ الصورۃ بما ہی صورۃ لانہ لما کان المعتبر
فی الصورۃ التصدیقیۃ حاکیۃ عن الواقع المطابقۃ مع المحکی عنہ لان الحکایۃ یجب ان تکون
مطابقۃ للمحکی عنہا فکیف یتبادر من صورۃ الشئ مطابقتہا الذی الصورۃ حتی یدخل
فیہا الجہلیات المرکبۃ الاتری انہ اذا انتقش صورۃ زید علی لوح علی انہا حکایۃ من زید
یعتبر فیہ مطابقتہا لما ہی حکایۃ عنہ ای المحکی عنہ وہو زید وحاصل الجواب ان الصورۃ
التصدیقیۃ بخصوصہا من حیث اعتبار کونہا حکایۃ عن الواقع اذا اضیفت الی الشئ
المطابق بان یقع الصورۃ التصدیقیۃ للشئ من حیث انہا حکایۃ عن الواقع یتبادر منہ
المطابقۃ مع المحکی عنہ البتۃ ودون ما اذا اضیف الیہ الصورۃ مط فان المتبادر منہ مطابقتہا
لذی الصورۃ وما اضیف الی الشئ الا الصورۃ مطلقا دون الصورۃ التصدیقیۃ بخصوصہا
فلم یتبادر منہ الا مطابقتہا لذی الصورۃ فیشمل الجہلیات المرکبۃ بلا مریۃ قطعا قولہ فقال
لعلہ اشارۃ الی سوال وارد علی قولہ ویشمل الصوادق من التصدیقات وجواب مردہما المحشی
فی شرح الرسالۃ القطبیۃ بقولہ فان قلت الکواذب مرتسمۃ فی المبادی العالیۃ لانہا خزائن
للتصورات المعقولۃ للنفس علی ما یقتضیہ القواعد الحکمیۃ فیکون جمیع التصدیقات الی مطابقۃ
قلت الکواذب من حیث انہا مصدق بہا لا ترتسم فی المبادی العالیۃ ولیس لہا اذعان
اذعان وتصدیق بہا بل تصور محض وادراک بحت ولا شک انہا بہذا الاعتبار من قبیل التصورات
دون التصدیقات وما قال بعض المحققین من انہا لیست صورۃ وادراکیۃ لتلک المبادی
بل مخزونۃ فیہا علی نحو الصورۃ الحسیۃ فی الخیال والمعانی الجزئیۃ فی الحافظۃ مع ان الخیال
والحافظۃ لیسا مدرکین ففیہ نظر لانہ من البین ان معنی الادراک وہو حضور الشئ عند
الذات المجردۃ متحقق فی الکواذب بالنسبۃ الی المبادی نعم لا یمکن التصدیق بہا لانہا من
النقص وامتناع التصدیق لا یستلزم امتناع الادراک فشان المبادی مع الصوادق
الادراک والتصدیق والحفظ ومع الکواذب الحفظ والادراک فقط انتہی ویمکن ان یکون

اشارة الى سوال آخر وجوابه تقرير السوال ان نفس الامر يطلق عندهم على معنيين الاول كون الشئ موجودا فی حد ذاته من غير اعتبار المعتبر والثانی كونه موجودا ولو بعد انتزاع العقل حينئذ فالمراد من نفس الامر فی قول المحشی والمطابقة مع ما فی نفس الامر ان كان المعنى الاول منهما فالحكم بشمول هذه المطابقة للتصورات باسرها ما لا يصح لان من التصورات ما ليس كشريك البارى واجتماع النقيضين وان اراد المعنى الثانی منهما فالحكم بعدم شمولها الجهليات المركبة فی حيز المنع فانها مطابقة للامر الذی تحقق فی العقل بعد انتزاعه وتقرير الجواب ان مرادهم من الموجود فی المعنى الثانی لنفس الامر الموجود فی المبادی العالية من جهة التصديق ولا شك ان الجهليات المركبة ليست كذلك وهی موجودة فيها من جهة التصور فهی داخلة حقيقة فی التصورات فتامل قال الشارح ولانه يخرج عنه العلم بالجزئيات المادية فلا يكون التعريف المشهور للعلم جامعا وانما قيد الجزئيات بالمادية لان الجزئيات الغير المادية يحصل صورها فی النفس البتة فلا تخرج عن تعريف العلم قيل ان النفس آلة للعلم الكاسب والمكتسب وهو لا يكون الا كليا فخروج العلم بالجزئيات المادية عنها لا شناعة فيه بل الخروج عنه واجب قال الشارح عند من يقول بارتسام صورها فی القوى والآلات ای الحواس ومن من يقول بارتسام صورها فی النفس والحواس انما هی شرط وآلات لفيضان الادراك على النفس من المبدء الفياض من دون ان يكون نفسها مدركة الا ان بعضا منها وهی الحواس الظاهرة آلات بعيدة وبعضها وهی الحواس الباطنة آلات قريبة قوله لا يعبأ به رد على قول الشارح ان العلم بالجزئيات المادية يخرج عن التعريف المشهور للعلم حاصله ان خروج هذا العلم منه انما يلزم لو اريد من العقل الماخوذ فيه النفس الناطقة ونحن لا نريد بها منه بل نريد منه ما هو مقابل الخارج ای الذهن سواء كان نفسا ناطقة او آلة فان العقل ربما يطلق عليه ايضا فالجزئيات المادية وان لم تكن حاصلة فی النفس حالتئذ لكنها حاصلة فی الحواس وهی فرد للعقل بمعنى الذهن فتكون حاصلة فی العقل لا محالة فلم تخرج حينئذ

عنه القائل هو محمد اسمعيل رحمه الله

من التعريف المشهور للعلم ولا يخفى ما فيه من البعد فان التعريف يحمل على المعنى المتبادر والمتبادر من الفصل انما هي القوة العاقلة المقابل للحجاج فالاشكال الشمس من خروج العلم بالجزئيات المادية عن تعريف العلم الذي بعد لا يندفع بما ذكره المحشي **قوله** فان قلت آه حاصله ان ما ذكرتم في وجه الرد وان يكف لدفع اشكال خروج العلم بالجزئيات المادية الحاصلة في الحواس الباطنة من تعريف العلم لكنه لا يدفع الاشكال بخروج الادراكات الحاصلة بتوسط الحواس الظاهرة فان هذه الادراكات انما هي بوجود المدركات في الخارج عند المدرك لا بحصول صورها في الذهن **قوله** قلت آه حاصله ان مدركات الحواس الظاهرة حين الاحساس تنطبع وترتسم في الحس المشترك الذي هو عبارة عن قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من التجاويف الثلث التي في الدماغ قابلة لجميع الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة فان الحس المشترك يأخذ الصورة وينتزعها عن المادة حال كون تلك المدركات موجودة عند الحس الظاهرة كالبصر ثم اذا زالت حالة وجود المدركات عند هذا الحس زالت الصورة عن الحس المشترك وتحصل في الخيال الذي هو قوة مرتبة في مؤخر التجويف الاول من الدماغ تحفظ جميع صور المحسوسات وتمثلها بعد الغيبوبة وهي خزانة الحس المشترك فلا يخرج مدركات الحواس الظاهرة ح من تعريف العلم فانها اما في الحس المشترك او الخيال وهما من الحواس الباطنة وفيه ان هذا مخالف لما عليه الحكماء فانهم صرحوا ان صور المحسوسات بحاسة البصر التي هي من الحواس الظاهرة تنطبع في ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من مقدم الدماغ ويسمى مجمع النور ثم تنتقل عنه الى الحس المشترك **قوله** ثم هذه الوجوه الثلث آه يعني ان الظاهر المتبادر من قوله لم ننقل آه ان المقصود بيان سبب العدول عن هذا التعريف فقط يعني لم ننقل ذلك لاجل ما فيه من الوجوه الثلث وجعلها مستقلا لذلك يحتمل ايضا ان يكون بيان سبب قوله هذا وعدم نقل ذلك معا فان ذلك التعريف ولم ننقل ذلك لما فيه من المسامحات الثلث المذكورة فيصير هذه الوجوه علة للعدول عن هذا الى ذلك بخصوصه لكن فيه ايضا مسامحة لما فيه من لفظ عند الذي يتبادر منه المقارنة لا الحصول فيه وقوع في الذي هو عنه لا جل العلم الا ان يجاب بقلته والكثرة انتهى عبارة المنتهية بحال **قوله** فيها ان الظاهر المتبادر آه ما بينه جدي واستاذ استاذي كمال المحققين قدس سره بقوله اما اولا فانه لو كان الوجود

المذكورة وجوه لاختيار التعريف الاول لكان كل امر واحد موجبا للاختيار باستبداده كما هو مقتضى
تكرير لام التعليل وليس كذلك فان كون العلم من مقولة الكيف انما يقتضي ذكر الصورة في تعريفه لا
التعريف بتمامه وكذا تبادر المطابقة من اضافة الصورة الى الشيء يقتضي تركها فقط لا لتمام التعريف
وكذا خروج العلم بالجزئيات المادية بقوله في العقل يقتضي ترك لفظ في لا لتمام التعريف نعم اذا اعتبر الوجوه
الثلثة من كون العلم من مقولة الكيف ومن وجوب شموله للصورة الغير المطابقة ومن وجوب دخول العلم
بالجزئيات المادية في المعرف يوجب هذا التعريف او مرادفه وكون الوجوه موجبا يقتضي بالاستبداد قلنا
قال بصيغة جمعا واحدا انتهى قوله قدس سره كما هو مقتضى تكرير لام التعليل من ان يكون التعليل مستقلا
بنفسه لا يحتاج المعلل في حصوله الى تعليل آخر قوله فيها لكن فيه ايضا مسامحة اعلم انه لما ورد على التعريف
المختار للعلم بان المتبادر من لفظ عند الذي وقع فيه المقارنة فيكون حاصل التعريف ح الصورة التي حاصلة
من الشيء المقارنة للعقل فيخرج العلم بالكليات ح لان صورها حاصلة في العقل لا مقارنة له فيكون هذا
التعريف ايضا غير جامع كالتعريف المشهور واجيب عنه بان في لفظ عند مسامحة بان يراد منها العلاقة
فيكون حاصل التعريف الصورة الحاصلة من الشيء التي لها علاقة بالعقل سواء كانت حاصلة فيه
كما في العلم بالكليات او في آلاتها كما في العلم بالجزئيات المادية اعترض عليه المحشي في الحاشية المذكورة
بقوله فيه وقوع في الذي هرب عنه آه وحاصله ان الشارح انما هرب عن التعريف المشهور للعلم لما يلزم في
تصحيحه من المسامحة مع انه يلزم على التعريف الذي اختاره ايضا فوقع في الذي هرب عنه الى آخره ثم
اشار الى دفعه بقوله اللهم الا ان يجاب آه وحاصل الدفع انه لما يلزم لتصحيح التعريف المشهور للعلم مسامحات
كثيرة بان يراد من الحصول الواقع فيه الحاصل ويجعل اضافته الى الصورة من قبيل اضافة جرد قطيفة
ويراد من صورة الشيء ما يوخذ عنه بعد حذف المشخصات لا ما هو المتبادر من كونها مطابقة له ويراد من الوقوع
في ما يشمل المقارنة بخلاف التعريف الذي اختاره فان فيه مسامحة واحدة وهي في لفظ عند بان يراد
منها ما يشمل الحضور عدل عن المشهور الى ما اختاره قوله تعريف آخر للعلم فيعود الضمير المنفصل في قول
الشارح وهو مطلق الصورة آه الى العلم قوله الاول اي الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل كمح

بعلم الممكن من علم الحصولي لان المعقول فی العقل لا یکون الا فی العلم الحصولی للممکن سواء کان قدیما او حادثا
وتخصیص تعریف العلم الحصولی الحادث دون غیره من العلوم انما هو بالنظر الی مقتضی المقام فان المقام
مقام تعریف العلم الذی هو مورد القسمة الی التصور والتصدیق وهما لا یکونان الا فی العلم الحصولی
الحادث دون الحضوری وعلم الواجب جل شانه کما یجیء بیانه فان قلت فعلی هذا ینبغی للمحشی ان یذکر
ذکر الاحتمال الثانی وهو کون قوله وهو حصول الصورة الحاضرة بیانا للتعریف الاول لعدم لزوم علی هذا
ان یکون التعریف الاول للعلم شاملا لجمیع الافراد وهو خلاف مقتضی المقام لان المقام یقتضی التخصیص بالعلم
الحصولی قلت بسبب ان الاحتمال الثانی وان کان خلاف مقتضی المقام لکنه انسب من جهة ان التعریف
علی مذهب الشیخین جمیع افراد العلم من علم الواجب والممکن والعلم الحضوری والحصولی والعموم یکون صحیحا من السطر مقصودا
وبالجملة ان ههنا جهتین جهة مقتضی المقام وجهة العموم فبالجهة الاولی عرف العلم بالتعریف الاول
وبالجهة الثانیة عرف بالثانی ولما کانت الجهة الاولی اهم قدم التعریف الاول علی الثانی
وانت خبیر بما فی کلام المحشی من الاختلال لان العقل المذکور فی التعریف الاول ان ارید به جوهر مجرد
غیر متعلق بالبدن کما هو مصطلح الفلاسفة یخرج منه العلم الحصولی للانسان وان ارید به النفس الناطقة
التی هی عبارة عن جوهر مجرد متعلق بالبدن یخرج العلم الحصولی للعقول وعلی کلتا الارادتین لم یکن
التعریف جامعا وان ارید به المدرک یدخل فیه علم الواجب للممکنات علی رأی الشیخین فانه حصولی
عندهما فکیف یصح قول المحشی لانه یختص بعلم الممکن الا ان یقال ان مراد المحشی بقوله والعلم الحصولی
الحادث العلم الحصولی الحادث بحمل اللام علی العهد الخارجی فیکون التعریف الاول تعریفا للحصولی الحادث
وان یراد من العقل المذکور فیه النفس الناطقة ویکون جامعا اذ لا شناعة فی خروج العلم الحصولی الذی هو
خارج عنه وجه توجیه الارادة ان الکلام فی العلم الذی هو مورد القسمة الی التصور والتصدیق
وقسمیه البدیهی والنظری وهما لا یکونان الا فی الحصولی الحادث فلا یکون التعریف
الا تعریفا للحصولی الحادث الذی هو المقصود **قوله** یحتمل ان یکون بیانا للتعریف الاول
والضمیر المنفصل فی قول الشارح وهو حصول الصورة راجع الی الصورة الحاصلة المذکورة سابقا

دائماً ولو تنبيه تذكيرا رعاية للجبر ثم اعلم ان مراد المحشي تنظير الاحتمال بشعر بجريان قول البيان كما
ظاهر الذهني المطلع بلا احتياج الى التكلفات المتقريبة وان الحضر الحصول مع ان لم يكونا مترادفين لعباره
مفهوما فان الحضور عبارة عن عدم الغيبة والحصول عن الثبوت لكنهما لما كانا مترادفين
فان كل واحد منهما يستلزم الآخر صح ان يراد من الحصول الحضور والصورة وان كانت تطلق على
المرتسم في الذهن فلا يصح اطلاقها في علم الواجب لكنها ليست مختصة به كما يتوهم من كلام البعض
قال الشارح في الحاشية مثل قوله العقل فيرد ان هذا الكلام يوهم اختصاص الصورة بما يحصل في الذهن
بقرينة المقابلة بل تطلق على الحضور العلمي اي الذي به الانكشاف وهذا هو المراد من الصورة
في التعريف الاول والمراد من العقل المذكور فيه المدرك ليشمل علم الواجب جل شانه فافهم انه يلزم
اطلاق العقل على حتى يشمل علم الواجب اي المدرك وعدم ورود الشرع باطلاق العقل على
جل شانه مما لا يضر بان التعريف المذكور انما هو من الفلاسفة ودال على الشرع فمآل التعريف
الى الصورة اي الحضرة عند المدرك فيكون بياناً له بعد اعتبار التكلفات ولا يحتاج في التعريف
قول الشارح الصورة الحاصلة او تعريف آخر للعلم الى التكلف اصلا ثم اعلم ان ما اورد على كلام المحقق
مردود لتوجيه كلام المحشي ان الشي يسمى صورة من حيث الحضور العلمي اي من حيث القيام بالذهن
دون الوجود الذهني اي الشي من حيث هو بالوجود في الذهن لا يكون صفة كاشفة للعلم
مخصصة بما لحصول بالوجود مترادفان فيكون الحصول الظاهري كذلك لان الذهن
اي الحصول من بنائه الظاهري الى الحضور ليصح كونه صفة كاشفة لما انتهى من ان الواجب
بمعنى القيام بالذهن فكيف يشمل التعريف الاول للعلم مع ان قصد المحشي شموله لجميع اقسام
بل يكون الحضور الشامل للجميع صفة كاشفة فدفع بان المحقق اراد من القيام بالذهن الذي
تفسير الحضور العلمي به الانكشاف تجوزا فان القيام بالذهن الذي هو عبارة عن العلم
يكون في الذهن منشأ للانكشاف فحصل من منشأ الانكشاف وتحديد منشأه
في غيره كما في العلم الغير الحصولي عن الذهن كالواجب ارادة الاعم من الاخص مجازا مثلهم بيكم

ح صفة كاشفة للصورة فيشمل جميع انحاء العلم لا ما يفهم من ظاهر العبارة من وجود الشيء في الذهن
مع العوارض الذهنية حتى لا يتحقق في الواجب ويتوجه الايراد **قوله** حيث صرحوا بانه عقل ومعقول
وعاقل الا ان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر ان هويته المجردة
لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل فانه فان المعقول هو الذي ماهيته
المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة وليس شرط هذا الشيء ان يكون هو او امر آخر بل الشيء
مطلقا اعم من ان يكون هو او غيره كذا قال الشيخ في الشفاء **قال** الشارح سواء كانت عين ماهية الضمير
المجرور في ماهيته يرجع الى المدرك بالفتح وهو وان لم يكن مذكورا صريحا فيما سبق لكنه مذكور ضمنا
باعتبار ان المدرك بالكسر مذكور في التعريف السابق للعلم ومن المعلوم ان المدرك لا بد له من مدرك
ما لم يكن مدرك بالفتح فذكره يستلزم ذكره ضمنا والمذكور الضمني يصلح للمرجعية لا الى المدرك بالكسر
وان كان مذكورا صريحا لانه يلزم اذن تخصيص التصور بالكنه بتصور العالم نفسه **قال** المحشي السيد
ابو الفتح ان هذا التعميم مبني على ما هو المشهور من ان العلم بالشيء اعم من ان يكون بذاته او بامر صادق
عليه واما على ما هو المختار عند بعض المحققين كالمحشي الفاضل وغيره من ان العلم بالشيء بالوجه غير كنهه
فهو ليس علما بذلك الشيء حقيقة بل بذلك الوجه فالصورة العلمية ح لا بد ان تكون عين ماهية المعلوم
لا غيره والعلم بالشيء حقيقة منحصر في العلم بالكنه **قوله** فلعله اراد جواب ما يراد ويرد على كلام
الشارح تقرير السؤال ان عينية الصورة لماهية المدرك تتحقق في التصور بكنه الشيء ايضا فما الوجه
في تخصيص الشارح بهذه العينية في التصور بالكنه وكيف يصح **قوله** او غيرها وهو في غيره تقرير
الجواب ان العينية على نوعين عينية بحتة بحيث لا يكون فيها الغيرية اصلا لا حقيقة ولا اعتبارا
وعينية تكون مع تغاير اعتباري ومراد الشارح بالعينية التي حكم بها في التصور بالكنه العينية الاولى
وبغيرها مقابلها سواء لم تكن عينية اصلا او كانت لكن مع تغاير اعتباري فانه اراد بالتصور
بالكنه تمثل ماهية الشيء في العقل اي نفسه حقيقتها الكلية بحيث تكون مرآة لذلك الشيء فلا جرم
ان يكون الصورة التي هي الحقيقة الكذائية عينا بحتا لماهية المدرك بالفتح التي هي عبارة عن حقيقته الكلية

اى حاصلة فى العقل بحيث تكون مرآة له لانه من اجلى البديهيات ان شيئا يكون عينا لنفسه ثم
على ان ماهية الشئ عندهم عبارة عن حقيقة كلية حاصلة من الشئ فى العقل فلا تكون المرآة ذلك
الشئ فالحيوان الناطق اذا حصل فى العقل من حيث انه مرآة للانسان يكون تصورا بكنهه عينا
لماهيته بالذات والاعتبار لان ماهيته ليست الا الحيوان الناطق من حيث انه مرآة له وفى
التصور بكنه الشئ كتصورنا الانسان بنفسه فانه لما لم يكن المرآتية فيه معتبرة لم يكن الصورة التى هى الحقيقة
الكلية عينا لماهية المدرك التى هى عبارة عن حقيقة كلية حاصلة من المدرك فى العقل بحيث تكون مرآة
له من جميع الوجوه نعم انه متحد معها بالذات فان تصور الانسان بنفسه عبارة عن تصور حيوان ناطق
وهو بعينه ماهية الانسان المدرك بالعقل اذا اعتبر فيه المرآتية فيكون تصور الشئ بكنهه تحقق فيه
الاعتبارى فيما بين الصورة وماهية المدرك ايضا تحت قوله وهو فى غيره واما الاخيران فلما لم يعتبر
فيه تحقق المغايرة الذاتية بينهما فيهما ويظهر لك مما قد عرفت اندفاع ما يظن من ان التعميم الاول
عين التعميم الثانى والرابع على تقدير ان يقرأ لفظ المدرك الواقع فيه بالفتح لان التعميم فيهما ايضا باعتبار العينية
كما فى الاول لان اعتبار العينية وعدمها فى التعميم الاول انما هو بالنظر الى ماهية المدرك دون الثانى والرابع
فان التعميم فيهما بالنظر الى نفس المدرك وانت خبير بما فى الايراد والجواب اما فى الايراد فلانه انما يتوجه
لو كان المعتبر فى التصور بالكنه المرآتية وفى التصور بكنه الشئ عدم اعتبارها مع انه ليس كذلك اذ قوم
ومنهم الشارح المحقق يفسرون التصور بالكنه بحيث يشمل التصور بكنه الشئ ايضا فانه عندهم عبارة عن تمثل
ماهية الشئ فى العقل سواء اعتبر كونه مرآة لذلك الشئ ام لا ويريدون بالعينية والغيرية العينية
والغيرية بالذات وبالماهية ما به الشئ هو هو فما الزم التخصيص حينئذ بذكر العينية فى قسم دون قسم
بل تشملهما ومع قوله وهو فى غيره لان المراد من غيرية الصورة به الغيرية بالذات وهى تتحقق الا فى
غير العلم بالكنه الذى يشمل العلم بكنه الشئ وهو العلم بالوجه ووجه الشئ فان قيل فالاربعة فى التعميم الاول
من الماهية ما به الشئ هو هو يعود الاشكال المذكور من عينية التعميم الاول للتعميم الثانى والرابع
على تقدير ان يقرأ المدرك الواقع فيه بالفتح لانه على هذا التقدير يكون العينية وعدمها فى كل من

التعينات الثلث باعتبار نفس المدرك فما جوابه قلت يمكن ان يجاب بان التعينات الثلث تعتبر ان ا
في العينية والغيرية باعتبار نفس المدرك لكن اعتبر في الثاني قيد كون المدرك موجودا في الخارج
وفي ما سوى العينية التي لا تكون مع الغيرية اصلا دون الاول كما في الجواب فبيان تماميته موقوف
على فهم المراتبة في الماهية بالمعنى الذي بينه المحشي من الحقيقة الكلية المعقولة من حيث هي كلية ومعقولة
مع انها لا تفهم منها لا على طريق الجزئية ولا على الالتزام ودلالة الجزئية عليها ممنوعة فان من البين
انها لا تستلزمها وان قيل ان الماهية بالمعنى الذي ذكره المحشي ماخوذة من تفسير الماهية بما يقع
في جواب ما هو فان الحقيقة تطلق على ما يقع في الجواب عن السؤال بما هو الغير والكلية المعقولة صفة كاشفة
الحقيقة والواقع في جواب ما هو يستلزم مراتبة الجواب لما عنه السؤال فيكون هي مستلزمة
للمراتبة المثبتة يقال ان ذلك ليس مما يلزم من الوقوع في جواب ما هو الا صحة الوقوع وهي تتحقق في التصور
بكنه الشيء لا الوقوع بالفعل والا لخرجت الماهيات النوعية عن النوعية وقت عدم اعتبار
الجواب لها بالفعل وما قيل من ان المراد هو صلوح الوقوع دون الوقوع بالفعل خلاف المتبادر والتعريف
انما يحمل على المتبادر قرينة ان اعتبار المتبادر في التعريفات انما هو اذا لم يصطلح المصطلحون على
خلافه وهو ليس كذلك اذ يظهر من تتبع كلامهم ان مرادهم بالوقوع المذكور صحته لا فعليته على ان الصورة التي
تحصل في الذهن تكون متشخصة بالتشخص الذهني فكيف تكون عينا من جميع الوجوه لماهية المدرك
التي لا يعتبر فيها العوارض في التصور بالكنه ولا يمكن الجواب عنه بان المراد من عينية الصورة لماهية المدرك عينيتها
لها مع قطع النظر عن اعتبار العوارض الذهنية لماهية المدرك لان سوق كلام المحشي ينادي باعلى نداء على ان المراد
بالعينية عينية الصورة التي هي مرتبة العلم التي يكون فيها الاقتران بالعوارض الذهنية معتبرا كما
يدل عليه رجوع الضمير في قول الشارح سواء كانت عين ماهية المدرك الى الصورة التي وقعت في
قوله وهو مطلق الصورة لا عينية نفس الصورة التي هي مرتبة العلوم مع ان الماهية بالمعنى الذي
بينه المحشي لا تتناول البسائط الذهنية من الانواع فانه ليس هناك شيء يقع في جواب ما هو عند السؤال
البسيط بما هو فكيف يصح الحكم مطلقا بان الصورة تكون عينا لماهية المدرك في التصور بالكنه ويمكن

ودفعه بان المراد بالعينية والغيرية التقديريتان يعني ان الصورة التي تحصل في الذهن من شانها
بحيث لو قدر لها ماهية تكون عينها او غيرها فصور الانواع البسيطة عين الماهية الواقعية
جواب ما هو لو قدر لها ماهية معقولة فتامل **قوله** وكان التصور الاحساسي دفع سوال وعلى
ما يفهم من كلام المحشي من حصر العلم في الانحاء الاربعة من التصور بالكنه او الوجه وكنه الشي ووجه
الشي بان الحصر باطل لوجود العلوم الاخر كالتصور الاحساسي والعلم التصديقي والعلم الحضوري
تقرير الدفع ان هذه الثلثة من جملة الاخيرين اي العلم بكنه الشي ووجه الشي فلا يختل الحصر وتوضيحه
ان التصور الاحساسي الذي هو عبارة عن الصورة الحاصلة في العقل بحيث الذهن المقابل لخارج
اي الآلات لما كان من البديهيات لا يمكن ان يكون بالكنه او الوجه لان هذين العلمين يكونان
الا في النظريات بل اما بكنه الشي او وجه الشي لان الصورة التي تحصل من الشي المحسوس في الذهن
ان كانت عين الصورة الخارجية بحيث لا تجعل مرآة لذلك الشي كما هو المشهور كان ذلك التصور
التصور بكنه الشي والا فبوجه الشي اذ ما يحصل في الذهن من الشي المحسوس على تقدير عدم العينية
يكون وجها له البتة هذا بحسب الجلي من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بان التصور بكنه الشي
لانه عبارة عن حضور نفس الصورة في العقل فلو كان التصور الاحساسي تصورا بالكنه يلزم حضور
شخص محسوس خارجي مقترنا بالعوارض الخارجية عن المشاعر في الذهن وهو ممتنع والا يكون للشي
الواحد وجودان والقول بان العلم بكنه الشي لا يستدعي ان يكون المحسوس الخارجي مقترنا
العوارض الخارجية حاصلا في الذهن بل انما يستدعي حصول الحقيقة الكلية من الشي بحيث
مرآة لذلك الشي بناء على القول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن هي بماهيتها وحقيقتها الكلية
وهو متحقق في علم المحسوس قطعا فيكون علمه علما بكنه الشي قول مردود لانه على هذا التقدير يلزم ان يكون
للشي المحسوس معلومية بالذات فينبغي ان لا يختلف حال العلم عند فقد الهوية العينية الخارجية للمحسوس عند
عنه لان العلم لا يختلف حاله عند بقاء المعلوم بالذات مع انا نعلم قطعا ان علم المحسوس تغير حاله عند
الهوية العينية للمحسوس عن الحس وغيبوبتها عنه وهذا هو حاصل ما اشار اليه المحشي مجملا في حاشيته الكائنة بعزائه

عبارة عن الحاصل في العقل حالة الاحساس والشک انه وجه لامية ر الاانه اختلف الحال عند الاحساس منتهى
والعلم التصديقي اى علم المصدق به الذى هي النسبة التامة الهيئة التركيبية التي القضية علم بكنه الشي لا نعلم
ان كلا من النسبة التامة والقضية يحصل بنفسه في الذهن بدون ان يصير مرأة لملاحظة شيء وآله
والى هذا اشار المحشي في منهية بقوله لانه عبارة عن حصول الصورة بنفسها لا بصورتها فيكون ذلك
العلم بكنه الشي لا علميا بالكنه والفرق بين انتهى فمراد المحشي من الصورة التي وقعت في منهية المذكورة
النسبة التامة او الهيئة التركيبية **قوله** فيها لا بصورتها ليكون علما بالكنه وما استدل على
من انه لو كان العلم التصديقي علما بالكنه يكون مرأة لشي فيكون معرفا وهو من قبيل التصورات فانقلب
العلم التصديقيا وهف فلا يكون ح علمه الا علما بكنه الشي فلا يخفى ما فيه فان انحصار المرأتية في التصور
في غير موضع وانما فسرنا التصديق بالمصدق به دون الكيفية الاذعانية وان كان علمها ايضا علما
بكنه الشي لانه ح يكون داخلا تحت العلم الحضوري لانها من الصفات الانضمامية للنفس وعلمها بعينها
وصفاتها الكذائية لا يكون الا حضوريا فكيف يصح عده مقابلا للحضوري على انه لا وجه للتخصيص بذكر العلم
التصديقي لان التصورات ايضا من الصفات الانضمامية للنفس فيكون علمها ايضا حضوريا داخلا
تحت العلم بكنه الشي والعلم الحضوري ايضا علم بكنه الشي كما قال المحشي في منهية لان العلم الحضوري عبارة
عن حضور الصورة الخارجية عند المدرك لا عن تمثل الماهية الكلية في العقل انتهى حاصله ان العلم الحضوري
عبارة عن الامر العيني الحاضر عند العقل فهو يكون عينا للامر المنكشف لا مرأة له فيكون علما بكنه الشي
وليس عبارة عن تمثل الماهية الكلية للشي في العقل بحيث تكون مرأة له ليكون علما بالكنه فان قلت ان
العلم بكنه الشي عبارة عن حصول الشي بنفسه في الذهن بحيث لا يكون مرأة لملاحظته وفي العلم الحضوري
اين الحصول فكيف يكون علما بكنه الشي قلت ان مرادهم من الحصول الواقع في تفسير العلم بكنه الشي
الحضور **قوله** فالصورة متعلق بقوله فاعلم ارادوا بالعينية آه **قوله** وتحقيق المقام ان الصورة العلمية
الشي اى بما اريد ادراكه لا المعلوم بالذات والا فلا شک في انها تكون مرأة له في جميع الخارجيات لعلمها
قوله قد تكون مرأة لملاحظة الى الشي والمرأتية عبارة عن كون الشي بحيث يلتفت منه الى شي آخر

ويكون بالمشاهدة فالحاصل انه قد يكون الصورة العلمية من الشيء بان يكون آلة وتستفاد ومن
المشاهدة **قوله** فان المرآة والمرئي ان كانا متحدين بالذات اه اعلم ان المراد من الاتحاد بالذات
الاتحاد في تمام الماهية بان يكون المرآة تمام ماهية المرئي ولذا يختص التصور بالكنه بالحد التام و
يخرج منه الحد الناقص كتصور الانسان بالناطق فيندرج في التصور بالوجه وان اريد به ان لا يكون
المرآة خارجة عما هي مرآة له سواء كانت تمام ماهيته او جزئها فيندرج تصور الشيء بالحد الناقص ايضا
لا في التصور بالوجه والحق هو الاول لتصريحهم بان تصور الشيء بالحد الناقص تصور بالوجه **قوله** متحدين
بالاعتبار فان المرآة التي هي الحد التام مرتبة التفصيل والمرئي الذي هو المحدود ماهية المرئي وقد
عرفت معنى الماهية فتذكره **قوله** فالتصور بالكنه كتصور الانسان بالحيوان الناطق بان يجعلها
مرآة لادراكه **قوله** وان كانا بالعكس اي ان يكون المرآة والمرئي متغايرين بالذات متحدين بها
فالتصور بالوجه كتصور الانسان بالكاتب فان الكاتب مغاير بالذات للانسان ومتحد معه بالذات
بعروض مبدئه له **قوله** وقد لا تكون اه اي الصورة العلمية مرآة لملاحظة شيء مآلة لادراكه كتصور
الانسان لغرض او الحيوان من دون ان تجعل مرآة لتصور الانسان وينبغي ان يعلم ان المراد بعدم المرآتية
عدم اعتبارها لا اعتبار عدم المرآة والا لم ينحصر العلم في الانحاء الاربع لانه يخرج منها الصورة العلمية التي
لا يعتبر فيها عدم المرآتية اما من التصور بالكنه فلاعتبار المرآتية فيه ومن التصور بكنه الشيء فلاعتبار عدم
المرآتية فيه ومن التصور بالوجه ووجه الشيء فلعدم اتحاد الصورة فيهما مع المرئي بالذات واتحاد تلك
الصورة العلمية معه بالذات **قوله** وهي اي الصورة التي لا تكون مرآة لملاحظة الشيء تنقسم الى العلم
بكنه الشيء والعلم بوجه الشيء فيه ان علم الكنه والوجه في العلم بالكنه والوجه للذين هما مرآتان لملاحظة
لا يكون الا بكنه الشيء كما حققه المحشي فيكون علم الكنه والوجه الذي هو علم بكنه الشيء مرآة لملاحظة
مع انكم قد نفيتم المرآتية في العلم بكنه الشيء مطلقا ويمكن الجواب عنه بان معنى علم الكنه والوجه تقسيمهما
تقسيما لا بالمعنى المصطلح الذي ذكره المحشي لان علم الوجه والكنه ما لم يصح ان يكون علما بالوجه
وبالكنه كما سيتضح وجههما فلو لم يكن علما بهما بالمعنى المصطلح ايضا لم يمكن تقسيم العلم الى الاربع

ما صرايل بان نفى اعتبار المرآتية الماخوذة فى علم الشئ بكنهه انما هو باعتبار تحصل هذا العلم علما له اولا و
بالذات وعلم الكنه والوجه الذى هو علم بكنه الشئ وان كان مرآة لذى الكنه والوجه وعلما كاشفا
له لكنه ليس اولا وبالذات بل بواسطة كونه مرآة وكاشفا الكنه الوجه والكنه اللذين هما كاشفان
لذيهما وبالجملة ان المرآتية التى توجد به بانفوا اعتبارها فى العلم بكنه الشئ وما نفوه لم يوجد فتامل
قوله وان تعلق بوجه من وجوهه من حيث هو وجهه كما اذا علمنا الكاتب الذى هو وجه للانسان
بحيث لم نجعله مرآة له فالعلم بوجه الشئ اعترض عليه جدى واستاذ استاذى كمال المحققين قدس
سره بقوله لعل هذا التحقيق محل خدشة فانه لا يخلو اما ان يكون المقصود من العلم فى العلم بوجه الشئ
ذو الوجه فهو من قبيل علم الشئ بالوجه لا العلم بوجه الشئ وان كان المقصود هو الوجه بنفسه فالمعلوم
اما الوجه فقط او ذو الوجه ايضا لكن الثانى بط فان كون الشئ معلوما بدون ان يحصل نفسه بدون
ان يقصد من الحاصل فى ذلك الشئ غير معقول وقد صرحوا به ايضا فادعاء هذا النحو من العلم مكابرة
محضة فاذن المعلوم ليس الا الوجه وعلم الوجه علم الشئ بكنهه فهذا ليس قسما آخر من اقسام العلم بل مندرج
فى العلم بكنه الشئ وعلى هذا يبطل التفريع السابق فى هذا القول ايضا وقد كنت عرضت هذه الكلمة
على الاستاذ مد ظله فحسنها انتهى وما قيل ارتفع كلام المحقق قدس سره من ان فيه ذهولا عن تحقيق
الحيثية ففيه ما قال ابى نسبا وعلما حاوى المعقول والمنقول والفروع والاصول اسكنه الله تعالى
فى فراديس جنانه فى حاشيته من ان الحيثية لا تنفع اصلا لان الوجه والملتفت بالذات من حيث
الحيثية انما نفسه فقط فيندرج فى العلم بكنه الشئ واما ذو الوجه فيكون من قبيل علم الشئ بالوجه لان الالتفات
من شئ الى شئ لا يعقل ما دام لم يكن مرآة لذلك ولا نعنى بالعلم بالوجه الا ذلك على انا نقول ان
الحيثية المذكورة لو كانت كافية لتمايز العلمين فيختل حصر العلم فى الاقسام الاربع بل تزيد عليه لانا نجرى
الكلام فى العلم بكنهه ايضا مثل ذلك فان الكنه ايضا له اعتباران الاول علمه بنفسه مع قطع النظر عن الحقيقة
والثانى علمه من حيث انه كنه شئ وبالجملة ان علم الشئ بوجهه ليس علما حقيقة لانه لم يحصل فى الذهن
لم يقصد من الحاصل الالتفات اليه ومن ههنا ظهر اندفاع ما قيل من ان العلم بوجه الشئ هو ان يحصل وجه لشئ

حيث يلتفت الى ذي الوجه لكن لا القصد بالالتفات اليه بخلاف العلم بالوجه فانه القصد بالالتفات
الى ذي الوجه انتهى ومما يجب التنبيه هو انه يندفع بما نقلته من كلام ابى قدس سره هو قوله ان الوجه
والملتفت آه ما قد يختلج في البعض لاوهام من ان علم الوجه من حيث انه وجه للشيء في الواقع
مع قطع النظر عن ملاحظة هذه الحيثية علم بالشيء بوجهه بدون هذه الحيثية في نفس الامر بكنهه ثم علم
ان مراد المحقق قدس سره من قوله وعلى هذا يبطل التفريع السابق في هذا القول الضعيف قول المحشي
فلعله آه ووجه البطلان ظ فانه لما ثبت العلم بوجه الشيء يكون هذا القول الذي يفهم منه ان
في علم الشيء بوجهه يكون بين الصورة والمهية تغاير صحيحا فالصواب ح ان تبني القسمة بان يقسم
العلم الى العلم ان انكشف به ماهية الشيء فهو العلم بالكنه سواء كانت مرآة له اولا والا فبالوجه ليبطل
العلم بوجه الشيء وعدم الفائدة في اعتبار علم الشيء بكنهه قسما على حدة **قال الشارح** سواء كانت
تلك الصورة غير الصورة الخارجية آه اشارة الى تقسيم العلم الى الحصولي والحضوري ورد اعتراضات
احدها انه لا بد ان يكون بين الاقسام تباين مع انه ليس كذلك بين الحصولي والحضوري بل
عموم وخصوص من وجه بحسب الصدق فان الصورة القائمة في النفس يصدق عليها العلم الحصولي وكونها
صفة انضمامية يصدق عليها العلم الحضوري بناء على ان علمها بذواتها وصفاتها الانضمامية حضوري
وقد يوجد الحضوري بدون الحصولي كما ترى في علمنا بانفسنا فكيف يصح تقسيم العلم اليهما والجواب
عنه ان التقسيم ليس تقسيما حقيقيا ليجب ان يكون بين اقسامه تباين بل مبني شرح مراتب
العلم اي الصورة العلمية بانه ان كان غير الصورة الخارجية فيكون حصوليا لكون طريق علمه الحصول
وان كان عينها يكون حضوريا لكون طريق علمه الحضور وثانيهما ما نقله المحشي من قول الشارح
في حاشية المنهية ان علم العلم الحصولي ثم اجاب عنه بقوله ولا يخفى آه توضيح الاعتراض ان صورة
الشيء كالانسان اذا حصلت في العقل يكون علما حصوليا فاذا تعلق العلم بها يكون ذلك العلم
الحضوري والعلم الحصولي بما كان من الصفات الانضمامية للنفس يكون علمه علما حضوريا لما بين
في محله من ان علم النفس بصفاتها الانضمامية حضوري عينيا والعلم الحصولي الذي هو عبارة عن الصورة

الحاصلة في العقل ومعلومة له لاتحاد العلم والمعلوم بحسب الذات والاعتبار في الحضوري فيلزم منه ان يكون
هذه الصورة خارجية بناء على انها علم حضوري وفيه يكون الصورة العلمية عين الصورة الخارجية وغير خارجية
ايضا بناء على انها علم حصولي وفيه يكون الصورة العلمية غير الصورة الخارجية وهذا كما ترى ثم لما كان
الاعتراض موقوفا على ان علم النفس بصفاتها الانضمامية حضوري كانت هذه المقدمة نظرية وما اورد
عليها دليلا لابد ان نستدل عليها دليلا ليتم الاعتراض فاقول انه لو لم يكن علم النفس بصفاتها
الانضمامية حضوريا بل حصوليا بان يكون علمها بحصول صورها فيها لكان للصورة تاثير في الادراك
بان تجعل العلوم حاضرا عند النفس كما يكون لها تاثير كذلك عند ادراكنا شيئا آخر ولما كانت صفات
النفس حاضرة عندها فلا احتياج لانكشافها الى صورة تؤخذ منها وقد يستدل عليها بوجه آخر وهو انه
لو كان علم النفس بصفاتها الانضمامية بحصول صورها لزم اجتماع المثلين فيها ولا يخفى ما فيه فان اجتماع
المثلين انما يستحيل اذا انتفى الامتياز بينهما وههنا ليس كذلك اذ يوجد الامتياز بينهما باعتبار الوجود
الاصلي الذي هو مرتبة العلم والوجود الظلي الذي هو مرتبة المعلوم وتوضيح الجواب ان المراد بالوجود
الخارجي في مقام تقسيم العلم الى الحضوري والحصولي ليس ما هو متبادر منه من كونه خارجا عن المشاعر
حتى يتوجه اعتراضكم من لزوم كون صورة واحدة خارجية وغير خارجية بل المراد منه ما يترتب عليه الآثار
فيعم ويشمل ما له وجود خارج عن المشاعر وما له وجود في الذهن من حيث اعتبار اقترانه بالعوارض الذهنية لان
كلا منهما مما يترتب عليه الآثار فمراد الشيخ من الصورة الخارجية فيما حكم بعينية الصورة الحاضرة في الذهن لما هي
خارجية بالمعنى الاعم سواء تحقق الفرد الاول منه وهو الوجود الخارج عن المشاعر كما في علمنا بانفسنا او الفرد
الثاني وهو ما له وجود في الذهن من حيث اعتبار اقترانها بالعوارض الذهنية كما في علم الصورة العلمية
وفيما حكم بغيريتها لها ايضا ما هي خارجية بالمعنى الاعم لكن لا باعتبار كلا الفردين بل باعتبار الفرد الاول فقط
فلا شناعة في لزوم كون الصورة العلمية خارجية وغير خارجية لانها باعتبارين مختلفين اما الاول
فباعتبار تحقق الفرد الثاني من الوجود الخارجي بالمعنى الاعم اذ لا شك في انها مقترنة بالعوارض الذهنية
فتكون مما يترتب عليها الآثار كالانكشاف وغيره فتكون معلومة بالحضوري مع العلم المتعلق بها حضوريا

عين تلك الصورة الخارجية بناء على اتحاد العلم والمعلوم من جميع الوجوه واما الثانية فباعتبار انها ليست خارجة من المشاعر بل هي متحققة فيها بناء على انها مقترنة بالعوارض الذهنية فتكون علما حصوليا لعدم كونها الخارجة عن المشاعر ويمكن تقرير الجواب بوجه آخر هو ان المراد بالوجود الخارجي في كلا الموضعين الوجود الخارجي بالمعنى الاعم لكن لا باعتبار كلا فرديه بل باعتبار الفرد الثاني فقط فلا يلزم كون الصورة العلمية خارجية وغير خارجية بمقابل الخارجية فقط لانها ما يترتب عليها الآثار فتكون علما حصوليا غير الصورة المعلومة لان معلومها ليس الا الطبيعة من حيث هي التي ليست صورة خارجية ودونها مع اقترانها بالعوارض الذهنية حتى تصير خارجية ومعلومة للحضوري البتة فيكون العلم المتعلق بها حضوريا عين تلك الصورة الخارجية بناء على اتحاد العلم مع المعلوم اتحادا ذاتيا وبالجملة فمحصل التقرير الاول للجواب منع استحالة كون الصورة العلمية الواحدة خارجية وغير خارجية بناء على انها من جهتين ومحصل الثاني منع كونها خارجية وغير خارجية معا بناء على انها خارجية فقط فمعنى قول المحشي ان الصورة العلمية آه ان الصورة الحاصلة في الذهن من حيث انها حاصلة في الذهن لها وجود في الخارج مثل وجود الموجود في الخارج عن المشاعر في ترتب الآثار فتكون خارجية فقوله الحاصلة في الذهن صفة كاشفة للصورة العلمية وقوله من حيث انها صورة آه بيان لاعتبار العوارض الذهنية وفي قوله لها وجود بحذف الوجود الخارجي اشارة الى وجه اطلاق الوجود الخارجي على الصورة المذكورة مع ان وجودها في الذهن وهو انه لما كان هذا الوجود الذهني مشابها للوجود الخارجي عن المشاعر في ترتب الآثار اطلق الوجود الخارجي عليه فمراد المحشي من المحاذاة المشابهة لا التقابل بمعنى الضد ثم ههنا فائدة جليلة يجب التنبيه عليها هي انه يندفع بالجواب المذكور الاشكال الذي تقريره ان قول الشارح ان الصورة العلمية تكون عينا للصورة الخارجية في الحضوري دون الحصولي قول فاسد لان العينية توجد في الحصولي ايضا اذ المراد بالوجود الخارجي ليس عبارة عما هو خارج عن المشاعر فانه لا يوجد في العلم الحضوري المتعلق بالصورة العلمية بل المراد منه ما يترتب عليه الآثار وهو يوجد في الحصولي ايضا فيكون الصورة العلمية فيه ايضا عينا للصورة الخارجية بهذا المعنى وتقرير الدفع ظاهر وانت خبير بما في كلام المحشي من الاختلال بوجهين الاول فبان الجواب الذي ذكره المحشي توجيه بما لا يرضى به الشارح فان القول الذي نقله من الشارح دال صريحا

على ان المراد من الوجود الخارجي ؟ الوجود الخارج عن المشاعر وهذا بالمعنى الاعم والا كيف يعترض الشارح على نفسه في منهية على قوله المذكور في الشرح فانه من البين على تقدير الارادة من الوجود الخارجي المعنى الاعم لا يتوجه الاعتراض اصلا فالقول بانه احمل المحشي كلام المنهية على الاعتراض بل على انه تبيين وتحقيق للحال ثم ما كان فيه اجمال وضحه بقوله لا يخفى آه فالحاصل ان في علم العلم الحصولي الذي هو حضوري ما ان لزم في النظم استحالة وهي كون الصورة الواحدة خارجية وغير خارجية لكن لا استحالة فيه بناء على ان المراد من الوجود الخارجي معناه الاعم قول لا يساعده فحوى الكلام واما الثاني فبان الحضوري لو كان عينا للحصولي ومتحدا معه يلزم تقسيم العلم الحضوري الى التصور والتصديق والقصاف بالبداهة والنظرية كما ينقسم الحصولي الى التصور والتصديق ويتصف بالنظرية والبداهة لان ما يكون حال احد المتحدين يكون حال المتحد الآخر مع انهم قائلون بان الحضوري لا ينقسم الى التصور والتصديق ولا يتصف بالنظرية والبداهة ويمكن الجواب عنه بان ادعم من قولهم ان الحضوري لا ينقسم الى التصور والتصديق ولا يتصف بالنظرية والبداهة عدم الانقسام والاتصاف بالذات ومن اتحاده بالحصولي لا يلزم انقسامه اتصافه الا بالواسطة لا بالذات قوله فالمراد بالوجود الخارجي ؟ اي في مقام تقسيم العلم الى الحصولي والحضوري ما يشمل هذا النحو وهو ما يترتب عليه الآثار فانه يشمل الوجود الخارج عن المشاعر وهذا النحو اي الصورة العلمية الحاصلة في الذهن من حيث انها صورة علمية وحاصلة في الذهن لان كلا منهما مما يترتب عليه الآثار واعلم ان هذا القول يدل على ان لكل فرد من فردي الوجود الخارجي بالمعنى الاعم دخلا في جواب الاعتراض فالاولى ان يقرر الجواب بالتقرير الاول دون الثاني اذ في الاول دخل لكلا الفردين دون الثاني فان فيه دخلا للفرد الثاني فقط كما عرفت مشرحا قوله تفصيل المقام هذا التفصيل ينطبق على كلا تقريري الجواب فان قيل لا حاجة في التقرير الاول الى بيان حال الشيء من حيث هو هو وكذا لا حاجة في التقرير الثاني الى بيان حال الشيء من حيث العوارض الخارجية فلم ذكره المحشي في تفصيل يقال انما ذكره لئلا يتحير الناظر في التقرير الاول في ان الشيء من حيث هو هو ما اذا حاله وفي التقرير الثاني في ان الشيء من حيث العوارض الخارجية ما اذا حاله فتامل قوله اعتبار الشيء من حيث هو هو فينا

متعلقة بالشيء بان يكون شرحا وعنوانا له فيكون الحيثية اطلاقية لا تقييدية فلا ينافي خلطه مع العوارض وان يكون
متعلقا بالاعتبار فان المعتبر الحيثية بهذه الحيثية مقسم للاعتبارات الثلث ثم اعم منها الاقسم **قوله**
فالشيء من حيث هو معلوم بالعلم الحصولي بالذات لحصول صورته العلمية التي هي مبدأ لانكشاف الشيء في الذهن
بالذات كما هو عند الجمهور او بالعرض كما هو عند المحشي القائل بالحالة الادراكية المخلوطة بها فما دام يبقى
هذا الشيء في الذهن يبقى علمه ولا يتوهم ان كون الشيء من حيث هو معلوما لا يتصور في العلم بالهويات المادية
الخارجية فان معلومه ليس الا الشيء الخارجي المادي المقترن بالعوارض الخارجية لا الشيء من حيث هو هو لان
قطع النظر عن العوارض لان في الهويات الخارجية ايضا تتصور مرتبتان مرتبة من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض
ومرتبة اقترانها مع العوارض فالهوية الحاصلة في الحس مع قطع النظر عن العوارض الحسية معلومة مع اعتبارها بالعلم الحصولي
قوله لحصوله اي الشيء من حيث هو هو في الخارج بل يجوز ان لا يكون موجودا في الخارج **قوله** في الذهن بصورته وليس كذلك
من حيث هو موجود في الذهن فالحاصل ان الشيء من حيث هو هو موجود في الخارج بوجود اصلي بحيث يترتب عليه آثاره وموجود
في الذهن بوجود ظلي وتشخص متشخص وشبحي لا يترتب عليه آثاره اي تترتب عليه آثار هذا التشخص وهذا التشخص الذهني يسمى صورة
له ولا يكون عينا له لعدم ترتب آثاره عليها فلا يكون صورة الحرارة مثلها حارا ولا جابة عالما بخلاف التشخص الخارجي
فانه يجعل مثله حارا **قوله** والشيء من حيث العوارض الخارجية معلوم بالعلم الحصولي بالعرض ومن حيث الشيء
من حيث العوارض الذهنية فانه علم حصولي له معلوم **قوله** لتحقق العلم عند انتفائه توضيحه ان العلم
لما كان صفة للنفس ذات اضافة بينها وبين المعلوم وتعلق بها لا بد ان يستلزم تحققه تحققها
فلو كان الشيء الخارجي ح معلوما بالذات لانتفى العلم بانتفائه كما ينتفي العلم بانتفائها لان انتفاء
احد المضافين يستلزم انتفاء الاضافة مع انه كثيرا ما ينعدم المعلوم الخارجي ولا ينتفي علمنا به
الشيء الخارجي ح الا معلوما بالعرض والشيء من حيث هو معلوما بالذات لا انتفاء العلم بانتفائه
عليك ان انعدام المعلوم الخارجي انما هو عن الزمان اللاحق لا عن زمانه ولا عن الدهر فلا يكون منتفيا
بالكلية حتى يلزم من انتفائه انتفاؤه بالكلية وفي بعض الحواشي ان المحشي اراد بكون الشيء
من حيث العوارض الخارجية معلوما بالعرض كونه معلوما بواسطة الغير وواسطة في الثبوت لا

ان العلم الحصولي علم بالحقيقة فالقباحة القباحة من كون العلم من مقولات الاضافة وتحقق الاضافة يستدعي
وجود المضاف اليه مع ان الشيء الخارجي ربما يكون منتفيا وان اراد بكونه معلوما بواسطة الغير واسطة
في العروض فلا يخفى ان العلم الحصولي ليس علما بالحقيقة بل بالمجاز وذلك باطل لانا كثيرا ما نحكم على الشيء الخارجي
من حيث هي كذلك لا نماري في بديهته ان الحكم فرع للعلم وهو يستدعي تصور المحكوم عليه وبه انتهى قد يستدل
على كون الشيء من حيث هو معلوما بالذات والشيء الخارجي معلوما بالعرض بان العلم الحصولي عبارة عن حصول
الصورة والصورة الحاصلة عند المدرك فيكون الصورة معلومة والصورة عبارة عما يؤخذ عن الشيء بعد حذف
المشخصات يعني العوارض عنه فيكون المعلوم بالذات هو الشيء من حيث هو دون الشيء مع العوارض الخارجية
الا ان الصورة لما تؤخذ عنه قيل انه معلوم بواسطتها فيكون هو معلوما بالعرض **قوله** وموجود في
الخارج ان قيل ان الشيء من حيث العوارض الخارجية مقيد بالحيثية والحيثية امر اعتباري مع اعتبارية الجزء
يستلزم اعتبارية الكل فيكون الشيء بالحيثية امرا اعتباريا فكيف يكون موجودا في الخارج نقول ان اعتبار
الحيثية يكون على نحوين نحو على ان يكون جزءا للمحيث بان يكون معتبرا في الملحوظ ونحو على ان لا يكون جزءا له
بان يكون معتبرا في اللحاظ فقط والحيثية انما اعتبرت ههنا على النحو الثاني دون الاول فلا يمتنع كون المحيث موجودا
في الخارج اذ منشأ عدم وجوده فيه انما هو جزئية الحيثية التي هي امر اعتباري للمحيث وهي ليست الا في النحو
الاول دون الثاني **قوله** والشيء من حيث العوارض الذهنية آه توضيح الكلام ان الشيء بالاعتبار
الاول اي من حيث هو هو الذي هي مرتبة المعلوم اذا اعتبر مع العوارض الذهنية صار صورة ذهنية
اي منسوبة الى الذهن لانه اعتبر مع العوارض الذهنية وهو معنى قول المحشي صورة ذهنية للاعتبار الاول
فيكون علما حصوليا لكونه عبارة عنه ومتى تعلق العلم به يصير علما حضوريا ويكون ذلك الشيء معلوما بالعلم
لكون العلم الحصولي قائما بالنفس قياما انضماميا وعلم النفس بصفاتها الانضمامية يكون علما حضوريا والصفات
الانضمامية معلومة والعلم الحضوري لما كان متحدا مع المعلوم اتحادا ابتداء لابد ان يكون ذلك العلم اي علم العلم
الحصولي الذي هو علم حضوري متحدا مع معلومه الذي هو العلم الحصولي وهذا معنى قول المحشي لكونه صفة قائمة
بالنفس الدليل على كون علم العلم الحصولي علما حضوريا ويفهم منه دليل كون العلم الحصولي معلوما بهذا العلم

حضوريا اذا تعلق العلم بالشي يكون هذا الشي معلوما بالذات والعلم الحصولي اذا اتحد حضوريا يكون العلم حضوريا
معلوما بالعلم الحضوري البتة فان قلت الدليل على كون علم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية
حضوريا قلنا ان الدليل على الاول ما ذكره رئيس الحكماء الشيخ ابو علي بن سينا في الشفا بما حاصله لو كان
علم النفس بذاتها حصوليا بل حصوليا يحصل صورة النفس المعلومة في النفس العالمة من العالم والمعلوم
ر تأثير لها في الادراك الا بان يحصل في صورة حاضرة عندها ولما حضرت النفس عند نفسها بلا واسطة
لا بل انكشافها المال الحقيقي بصورة منتزعة عنها حضور الشي بنفسه بلا واسطة هو علم حضوري فقد ثبت ل
على العلم بوجه آخر هو انه لو لم يكن علم النفس بذاتها علما حضوريا بل حصوليا بان يحصل صورة النفس في
النفس يلزم قيام الشي بمثله ولا يخفى ما فيه فان قيام الشي بمثله انما يستحيل اذ ليس احدهما اولى بالمحلية
من الآخر وههنا ليس كذلك لكون صورة النفس المنتزعة عن النفس الموجودة بوجود خارجي اولى بالحالية
من ذات النفس الموجودة بوجود اصلي وجه الدليل على الثاني قد مر فلا نذكره **قوله** لترتب الآثار الخارجية
عليه باتصاف الذهن آه هذا دليل على كون الشي من حيث العوارض الذهنية موجودا في الخارج
حاصل الدليل الاول بناء على النظم القياسي هكذا الشي من حيث العوارض الذهنية يترتب عليه الآثار
الخارجية وكلما يترتب عليه الآثار الخارجية يكون موجودا خارجيا فينتج ان الشي من حيث العوارض الذهنية
يكون موجودا خارجيا فيه انه ان اردتم بالآثار الخارجية الآثار التي تكون خارجة عن المشاعر فنمنع ان
من حيث العوارض الذهنية لا يترتب عليها الآثار الكذائية على انه ينافي ما سبق من ان المراد بالآثار
الخارجية ما هي بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص اعني ما يكون خارجا عن المشاعر وان اردتم بها الآثار الخارجية
بالمعنى الاعم فهي كما توجد في الشي من حيث العوارض الذهنية توجد في العقل الاول في الشي من حيث هو
ايضا فينبغي ان يكون هو ايضا موجودا في الخارج فان قيل ان المراد بالآثار الخارجية الآثار المخصوصة
التي لها دخل في تميز الشي عن غيره عند الذهن وهي لا توجد الا في الشي من حيث العوارض الذهنية ا
مرتبة القيام دون الشي من حيث هو هو الذي هي مرتبة المعلوم ليطالب البرهان على الفرق ودعوى
البداهة كيف يسلم ما الخصم فتحصل الثاني ان الذهن بل النفس انه حصل فيه شي دعوى الاقتران بالعوارض الذهنية

فيكون تلك الشيء صفة منضمة مع النفس فيكون اتصافها بها انضماميا اذ عبارة عما يكون فيه وجود منضما
مع الموصوف فيكون فيكون تلك الشيء موجودا في الخارج كما ان النفس التي هو منضم معها موجودة فيه بناء على
ان الاتصاف الانضمامي يستدعي وجود حاشيتيه لا يخفى ما فيه اولا فيما لا نم ان الاتصاف الانضمامي
يستدعي وجود حاشيتيه في الخارج نعم الاتصاف الانضمامي الخارجي يستدعيه لكن لا نم ان اتصاف النفس
بذلك الشيء اي الصورة الذهنية اتصاف انضمامي خارجي فان من لا يقول بخارجية الصورة كيف يقول
ان انضمامها معها انضمام خارجي اه ثم توجيه كلام المحشي بان هذا الانضمام مما لم يجز ان يكون ذهنيا والا
يكون الانضمام المذكور في النفس اذ ظرف الانضمام الذهني لا يكون الا النفس فيكون النفس نفس تكون قائمة
بها وهذا كما ترى لا بد ان يكون خارجيا فيكون تلك الصورة موجودة في الخارج بناء على ان الاتصاف
الانضمامي الخارجي يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج فضمير هو في قول المحشي هو يستدعي اه يرجع
الى اتصاف الذهن لا الى الاتصاف الانضمامي حتى يرد ما اورده المورد فيه في جوابه ان توهم انه لم
يجز ان يكون هذا الانضمام ذهنيا لا بد ان يكون خارجيا لم اذا الانضمام متصور على انحاء الاول ان يكون
كل من المنضم والمنضم اليه موجودا في الخارج والثاني ان يكون كل منهما موجودا في الذهن والثالث
ان يكون المنضم موجودا في الذهن والمنضم اليه في الخارج واما عكسه فلم يوجد والاول يستدعي وجود الحاشيتين
في الخارج والثاني في الذهن والثالث في نفس الامر الجامعة للذهن والخارج فلا يلزم من عدم كون الاتصاف
ذهنيا كونه خارجيا لم لا يجوز ان يكون من القسم الثالث فلا يستدعي وجود الحاشيتين في الخارج حتى يلزم
منه ان يكون الصورة الذهنية موجودة فيه بل انما يستدعي وجودها في نفس الامر والواقع ولا شناعة فيه اذ هو
متحقق فان المنضم اليه اي النفس موجود في الخارج الذي هو فرد لنفس الامر والمنضم اي الصورة موجودة في
الذهن الذي هو فرد آخر لها فلا يثبت ما ادعاه المحشي من كون الصورة الذهنية موجودا خارجيا واما ثانيا
فبان في كلامي المحشي ههنا منافاة اذ فهم مما سبق ان وجود الشيء من حيث العوارض الذهنية في الخارج بالمعنى
الاعم والدليل الذي اورده المحشي ان تم لدل على وجوده بالمعنى الاخص اي الخارج عن المشاعر اذ على تقدير
اتحاد الوجود الخارجي بالمعنى الاعم للشيء المحيث بالعوارض الذهنية لم يكن ظرف الحاشيتين احدا مع الآخر

دال على اتحادهما فيهما واما ثانيا فبان النفس اذا كانت متصفة بالشيء كان ذلك الشيء حالا فيها
ومتشخصا بالتشخص الذهني وحلول الشخص مستلزم لحصول الطبيعة التي هي نفس الشيء الذي هي
مرتبة المعلوم فاتصف الذهن بها ايضا فيستلزم خارجية الشيء العالم بناء على ما قال المستدل من
ان الاتصاف الانضمامي يستدعي وجود الشيئين في الخارج فتامل **قوله** والاعتبار الاول اي
الشيء من حيث هو **قوله** لا العين الخارجي لانتفائه مع بقاء العلم ولو كان معلوما بالذات لم يكن كذلك
بناء على اتحادهما **قوله** ولا الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية فانها علم لا معلوم **قوله**
وان العلم الحصولي آه معطوف على قوله ان المعلوم بالذات فيكون الحاصل انه بهذا التفصيل ظهر
ان العلم الحصولي علم حقيقي لان العلم الحقيقي عبارة عما يكون مبدأ لانكشاف حقيقة المعلوم ومن
المبين ان الصورة الذهنية التي هي علم حصولي يكون مبدأ لانكشاف حقيقة المعلوم اي الصورة
من حيث هي بانها جوهر او عرض بسيطا او مركبا الى غير ذلك فيكون علما حقيقيا البتة كما ان
العلم الحضوري علما حقيقيا ويرد عليه ما قال عمي قدس سره المحققين المتاخرين من انه كيف يكون العلم
الحضوري علما حقيقيا مع انه اضعف مدارج العلوم فانه لا ينكشف به المعلوم حق الانكشاف فان النفس
وان كانت حاضرة عندها لكن لا ينكشف بهذا الحضور انها جوهر او بسيط او عرض او مركب وعلى تقدير
التركيب من اية مقولة من المقولات وكذا لا ينكشف حال الصورة التي فيها بانها باي نحو حاصلة
فيها او قائمة بها وكذا الملكات الحسنة والردية التي فيها لا تنكشف لديها الا بعد التفحص البالغ
قوله من خصص العلم الحقيقي بالعلم الحضوري فكانه توهم آه لما توهم المخصص ان المعلوم بالذات
للعلم الحصولي العين الخارجي وللعلم الحضوري النفس وصفاتها الانضمامية ذهب الى ان العلم الحصولي
لا يكون علما حقيقيا كيف لو كان كذلك لما انتفى بانتفاء العين الخارجي بناء على اتحاد العلم مع المعلوم
بالذات مع انه ربما ينتفي المعلوم الخارجي ويبقى علمه وخص العلم الحقيقي بالعلم الحضوري لانه لا ينتفي
بانتفاء معلومه وعلم انما اشار المحشي بقوله فكانه توهم الى ضعف قول المخصص وقد مر وجهه آنفا من
ان ليس معلوم العلم الحصولي الا الشيء من حيث هو دون العين الخارجي حتى لا يكون العلم الحصولي

علما حقيقيا قيل ان المحشي لعله ظن ان العلم الحقيقي ما يكون المعلوم فيه بنفسه منكشفا والحضوري كذلك فان
ذلك يكون علما حقيقيا دون الحصولي فان انكشاف معلومه فيه بواسطة الصورة لا بنفسه قال
قوله ويظهر لك ان العلم والمعلوم في الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار لان الصورة
التي تحصل في الذهن اذا اعتبرت من حيث هي تكون معلومة واذا اعتبرت من حيث اقترانها
بالعوارض الذهنية تكون علما حصوليا فذاتهما واحدة وهي الصورة وانما التغاير بينهما بالاعتبار
في المصداق وانما قيدنا التغاير الاعتباري بالمصداق لدلالة كلام المحشي الآتي وهو قوله نعم قد يتجه
عليه آه قوله كما انهما اي العلم والمعلوم في الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا لا تغاير بينهما قط قوله
ومن ظن آه حاصل الظن ان العلم الحصولي عبارة عن مجموع المعروض مع العوارض الذهنية فيكون
كلا والمعلوم عبارة عن المعروض فقط فيكون جزء والجزء يكون مغاير الكل بالذات فلا محالة يكون
بين العلم الحصولي ومعلومه تغاير بالذات قوله فيلزم آه هذا جواب للظن حاصله انا نعلم قطعا ان
العلم حقيقة محصلة حاصلة من غير اعتبار المعتبر فلو كان ما صدق عليه الكيفية العلمية مركبا من المعروض
والعوارض الذهنية لم يبق حقيقة محصلة اذ المعروض قد يكون داخلا تحت مقولة الجوهر مثلا
والعوارض من مقولة اخرى فيكونان متباينين لان المقولات لما كانت متباينة يكون الداخل
تحت احدها مباينا لما هو داخل تحت اخرها لا محالة فيكون المركب منهما اعتباريا لا حقيقيا ولا
يلزم ان يكون الماهية الحقيقية الواحدة داخلة تحت المقولات اي الاجناس العالية وهذا كما ترى
على انه لابد في التركيب الحقيقي من التناسب بين الاجزاء واين التناسب بين المتباينات ولا يخفى
ما فيه فان امتناع دخول الماهية الواحدة تحت الاجناس انما هو لو كانت الاجناس اجزاء لها وهو فيما
نحن فيه ممنوع لم لا يجوز ان يكون العوارض التي فرضت جزء بحيث يكون الاجناس عارضة لها فلو تركب العلم
من الجوهر مثلا وهذه العوارض لم يلزم دخوله تحت الاجناس العالية ولا نم ان مناط التركيب على التناسب
بين الاجزاء بل على التوحد الحلولي وهو قد يوجد بين المتباينات بل هو اوثق في بعضها مما هو
في الداخلات تحت مقولة واحدة فان حلول العرض في الجوهر اوثق مما هو في حلول الجوهر في الجوهر

فان الحال العرضي في مرتبة الطبيعة ما تتشخص محتاج الى المحل بخلاف الحال الجوهري فانه في مرتبة التشخص
فقط محتاج الى المحل دون مرتبة الطبيعة فتأمل قوله مع ان مناطه آه حاصله انا نعلم بالضرورة ان
المعروض متى حصل في الذهن مقترنا بالعوارض الذهنية صار في تلك المرتبة منشأ للانكشاف فيكون
علما لانه عبارة عنه فلا دخل للعوارض في الكاشفية بان يكون جزء للعلم قوله ومن زعم الخ
المحقق الطوسي تبعه المحقق الدواني ومرزاجان فانهم زعموا ان التغاير بين العلم والمعلوم
في الحضوري تغاير اعتباري حاصل من اعتبار الذهن فان في علم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية
الذي هو علم حضوري يكون النفس وصفاتها الانضمامية من حيث انها حاضرة عند المجرد
اي النفس علما ومن حيث انها مجردة حضرت عند المجرد معلومة فان قلت ان كلام المحقق
الدواني في الحاشية القديمة من ان النفس في علمها بذاتها من حيث انها حضرت عند المجرد علم ومن حيث
انها مجردة حضرت عند مجرد معلوم يدل على التغاير بين العالم والمعلوم في الحضوري ولا يدل على التغاير بين العلم والمعلوم فكيف
يصح انتساب التغاير بين هذين الحيثيات من تصريح المحقق الدواني التغاير الاعتباري بين العالم والمعلوم
في الحضوري ليلزم التغاير الاعتباري بين العلم والمعلوم فيه ايضا قلنا بناء على ان منشأ التغاير الاعتباري
بين العالم والمعلوم انما هو تحقق الحيثيتين هو بعينه موجود في العلم والمعلوم الحضوري فتحقق التغاير الاعتباري
بينهما ايضا البتة لاستلزام تحقق ما هو منشأ الشيء تحققه فصح انتساب التغاير بين العلم والمعلوم في الحضوري
الى المحقق الدواني لفهمه من كلامه ضمنا قوله كتغاير المعالج والمعالج في الامراض النفسانية كالبخل
والحسد فان المعالج بالكسر انما هي النفس من حيث ان لها القوة الفعلية للمعالجة والمعالج بالفتح هي
من حيث انها لها القوة الانفعالية لقبول المعالجة وانما قيدنا الامراض بالنفسانية اذ في معالجة
النفس لامراضها البدنية كالصداع والسعال يكون التغاير بين المعالج والمعالج بالذات لان
بالكسر النفس والمعالج بالفتح البدن قوله فقد اشتبه عليه آه توضيحه ان التغاير بين المعالج بالكسر والمعالج
بالفتح انما هو بحسب المصداق اذ مصداق المعالج بالكسر من يعالج غيره ولو غيرية اعتبارية ومصداق
المعالج بالفتح من يقبل العلاج من الغير ولو غيرية كذلك لا شك في تغايرهما والتغاير الذي يعتبر

بين العلم والمعلوم من جهة الحيثية انما هو بعد تحققهما فلعل الزاعم بالتغاير الاعتباري بين هذين
اشتبه التغاير المصداقي بالتغاير الذي بعد التحقق حيث قال ان هذا التغاير كتغاير المعالج
والمعالج مع انه ليس كذلك اذ التغاير بين العلم والمعلوم انما هو بعد تحققهما وفي المعالج والمعالج
بحسب المصداق الا ان يقال ان قصد الزاعم تشبيه هذا التغاير بالتغاير بين المعالج والمعالج
التشبيه في مجرد اعتبار التغاير وان كان بين الاعتبارين فرق فان التغاير بعد التحقق
وفي المعالج والمعالج في المصداق قال الشارح او في آلاتها عطف على قوله في ذات المدرك
قال الشارح كما في علمها اي علم النفس بالمحسوسات فعلمها بها لا يكون الا باستعانة الحواس
من السمع والبصر والذوق والشم واللمس التي هي الحواس الظاهرة ومن الحس المشترك والوهم اللذين
هما من الحواس الباطنة **قوله** اراد بعلم الباري عز شانه علمه الاجمالي الذي هو صفة الكمال و
عين الذات مطلقا سواء كان علمه بذاته او بغيره اذ منشأ هذا العلم ليس الا ذاته فقط وهذا هو حاصل
قوله الآتي ضرورة ان آه بخلاف علمه التفصيلي فان منشأه في علمه بالممكنات ليس الا الممكنات
فيكون عينها لا عين الذات فلا يكون صفة كمال له تعالى فما قال البعض الافاضل من ان حاصل كلام المحشي ان
علمه الاجمالي بذاته تعالى عين للمدرك بالفتح لان المدرك فيه ليس الا ذاته وعلمه التفصيلي بسلسلة
الممكنات غير المدرك بالفتح لان المدرك فيه ليس الا الممكنات وهي غيره تعالى فمدفوع لان العلم
التفصيلي لا يكون غير المدرك بالفتح بل عينه نعم ما قال ذلك البعض ثانيا من انه لو اراد الشارح
علمه الاجمالي في الموضعين لصار المعنى ان علمه الاجمالي بذاته عينه وهو بسلسلة الممكنات غيره هذا
فاسد ضرورة ان علمه الحقيقي بذاته وبغيره عينه فكيف يصح قوله ان علمه بذاته عينه وبغيره كسلسلة الممكنات
غيره فالحق مع المحشي من ان الاول لان الكلام في عينية العلم للمدرك بالفتح وغيريته فغيرية علمه الاجمالي لسلسلة
الممكنات له تعالى لا يضر المقصود اذ هو مغاير للمدرك بالفتح الذي هو الممكن قطعا فتامل **قوله**
والحاصل ان آه توضيحه انه لما كان منشأ العلم الاجمالي للواجب اتصافه لا بد ان يكون في علمه
بذاته ذاته حاضرة عنده تعالى بلا واسطة والا يكون الواسطة منشأ للانكشاف دون ذاته وهو

فيكون هذا العلم عين المدرك بالفتح قطعا فلا يكون الا علما حضوريا اذ الحضوري هو عبارة عن حضور
المدرك بالفتح بلا واسطة عند المدرك بالكسر فيه يكون العلم عين المعلوم من دون تغاير اصلا
وعلمه الاجمالي بسلسلة الممكنات عبارة عن كون ذاته منشأ لانكشافها بان تكون مرآة لها في انكشافها
فيكون في الحقيقة معلومة بالذات والممكنات معلومة بالعرض بواسطة والممكن غير الواجب عز اسمه فيكون
العلم الاجمالي الذي هو عينه تعالى غير المدرك بالفتح اي الممكن فمراد الشارح من المدرك في قوله عين المدرك
المدرك بالذات ومن الضمير الذي في قوله او غيره الراجع الى المدرك المدرك بالعرض فتحقق ان العلم
الاجمالي للواجب بالممكنات علم حضوري فيكون عينا لها اذ في العلم الحضوري يكون العلم عين المعلوم متحدة
بحيث بلا تغاير ولو بالاعتبار والعلم الاجمالي عين له تعالى فيلزم منه ان يكون الواجب متحدا بالممكنات
وعينا لها اذ من البين ان ما يكون عينا لما هو عين للشيء يكون عينا للشيء البتة لانا نقول لا نم ان الحكم
من كون العلم عين المعلوم في العلم الحضوري العينية في جميع انحائه بل في بعض انحائه وهو علم المجردات بذواتها
وصفاتها الانضمامية دون علمه الاجمالي للممكنات ولئن سلمنا فنقول ان مرادهم من العينية
عينية العلم مع المعلوم بالذات دون المعلوم بالعرض لا شك ان الممكنات معلومة له تعالى بالعرض
علمه الاجمالي فتحد اسها وعينا لها على ان كلام المحشي في شرحه للرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق
دال على ان المراد من العلم في مقام العينية ما حضر عند المدرك دون ما به الانكشاف فلا يصح
علمه الاجمالي الذي منشأه ذاته مغايرا للمعلوم الذي هي الممكنات على كل تقدير لا يلزم اتحاد الواجب
بالممكن لان مناطه على اتحاد العلم بالمعلوم الممكن اذ قد بطل بطل ما هو المنوط عليه ومن ههنا يندفع ما قد يورد
على العلم الاجمالي للواجب بالممكنات بان علمه تعالى لها حضوري وفيه يكون العلم عين المعلوم البتة فيلزم
منه عدم علمه تعالى قبل وجودها اذ انتفاء احد العينين يستلزم انتفاء العين الآخر مع ان علمه تعالى
لا يتوقف على وجود المعلوم والا فيلزم زيادة صفة العلم عليه تعالى لان العلم اذا كان عينا للمعلوم الذي
هو الممكن يكون مغايرا له تعالى لان الواجب والممكن متغايران ثم ما يكون عينا لاحد المتغايرين كيف
يكون عينا للآخر بل هو مغاير له ايضا فيلزم استكمال الواجب في صفته اي العلم الى الغير الذي هو الممكن

المغاير له تعالى ووجه الاندفاع ظاهر لا يخفى على من له ادنى تامل **قوله** كما يتوهم من كلام السيد في الفتح حيث قال لا يجوز فتح الراء في المدرك ههنا لاستلزامه رجوع هذا التعميم الى احد التعميمين الاولين فمن جوز فيه الفتح لم يكن مدركا **قوله** فان المراد آه دليل لقوله ليس عين التعميم الثاني حاصله ان هذا التعميم اي قول الشارح سواء كانت عين المدرك آه ليس عين التعميم الثاني وهو قوله سواء كانت تلك الصورة غير الصورة الخارجية آه لان المراد من الغيرية في هذا التعميم الغيرية بالذات فيكون حاصل قوله او غيره آه الصورة العلمية تكون مغايرة للمدرك بالفتح بالذات في علمه تعالى بسلسلة الممكنات فان علمه عين ذاته ولا شك ان ذاته مغايرة للممكنات التي هي معلومات تغايرا بالذات فيكون علمه ايضا مغايرا لها البتة لان غيرية احد العينين للشيء عين غيرية العين الآخر وفي التعميم الثاني ما يشمل الاعتبارية فان العلم الحصولي الذي هو غير الصورة الخارجية قد يكون مغايرا لها بالذات كما في التصور بالوجه وبوجهه وقد يكون مغايرا لها بالاعتبار كما في التصور بالكنه وبكنهه فاين رجوع هذا التعميم الى التعميم الثاني **قوله** واما اذا قرئ اي المدرك بالكسر فلا يخلو عن حزازة هذا ايضا رد على ما اختاره السيد في الفتح من ان المدرك آه كالاولين بكسر الراء وحاصل الحزازة انه لو اريد من العلم آه العلم الاجمالي فلا يصح حكم الشارح بان علمه تعالى بالممكنات غيره تعالى اذ علمه بها ايضا عينه كما ان علمه بنفسه عين له ولو اريد العلم التفصيلي فعلم الواجب والممكن سيان فان العلم التفصيلي للواجب تعالى بذاته كما يكون عينه تعالى وبغيره غيره تعالى كذلك علم الممكن بنفسه يكون عينه وبغيره غيره فما وجه تخصيص المغايرة والعينية بعلم الواجب دون الممكن آه الا ان يقال انه اراد من العلم في علم الواجب بنفسه علمه الاجمالي وفي علمه بالممكنات علمه التفصيلي او يقال انه اراد في كلا الموضعين العلم التفصيلي وذكر علم الواجب ليس للتخصيص بل للتمثيل ولو سلمناه فوجه التنبيه على دفع توهم ان علمه التفصيلي مطلقا سواء كان بنفسه او بالممكنات عين ذاته المدركة كالعلم الاجمالي **قوله** اعلم ان للواجب تعالى علما اجماليا ليس معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد والمحدود اي كون الصورة الواحدة منحلة الى صور متعددة ولا ما يقال في غير ذلك بمعنى عدم تميز الشيء عند العقل عن جميع ما يغايره بل معناه ان يكون بينك وبين مناظرك مناظرة فاذا تكلم بكلام طويل خطر بالك جوابه

ثم تفصله شيئا بعد شيء كذا قال المحشي في حاشيته المتعلقة على شرحه للرسالة القطبية يعني لما لم يصح
ارادة الاجمالي بالمعنيين الاولين في العلم الاجمالي للواجب تعالى لان في اولهما لابد من التكثر بنحو الى صور
متعددة وهو لا يمكن ه لان الواجب لما كان بسيطا لا شائبة فيه للتكثر كيف يكون في علمه الذي هو
تكثر وفي الثاني نقص فلا يليق بجنابه تعالى فيراد معنى ثالث وهو الذي اشار اليه المحشي بقوله ان يكون بحيث
آه ثم اعلم انه ليس مراد المحشي من هذا القول المفهوم منه بحسب الظاهر من ان كيفية علمه الاجمالي كيفية وجود
الذي يخطر ببالك اذا تكلم بكلام طويل فيكون حاصل الكلام ح ان في الواجب تعالى ملكة لاحضار مقدمات
مخزونة يتعلق بها الاجمال كما يكون عندك ملكة الجواب لسوال السائل اذا تكلم بكلام طويل يخطر ببالك
ثم تفصله شيئا بعد شيء اذ على هذا التقدير لم يتميز المعلومات عنده تعالى فكيف يليق بجنابه تعالى بل مراده تمثيل
والتشبيه بان الاجمال ه مثل الاجمال في الخطر ببالك آه في ان ه امرا واحدا هي الذات الواحدة
منشأ للانكشاف كما في الاجمال الذي يخطر ببالك في جواب سوال سائل تكلم بكلام طويل ثم تفصله شيئا
بعد شيء وان كان بين الاجمالين فرق فان في الله تعالى في علمه الاجمالي منشأ الانكشاف الكثيرة يحتج على سبيل الكلية
دون الثاني فان قيل ان في الله تعالى مباينة للممكنات فكيف تكون منشأ للانكشاف فانما على سبيل الاجمال اذ الانكشاف
انما يكون من اتحاد ما بالانكشاف للمنكشف فان كان بينهما اتحاد بالذات يكون الانكشاف تاما وان كان بالعرض يكون مع
النقص ما وليس الواجب متحدا بالممكنات من جهة فكيف يكون منشأ الانكشاف فانما نقول على سبيل
الاجمال يقال ان لذات الباري تعالى خصوصية علىحدة علىحدة مع كل واحد واحد من الممكنات بها ينكشف
الممكنات عنده على طريق الاجمال والتفصيل ثم لا يخفى ما فيه فان هذا انما يتم لو كانت الخصوصيات متمايزة مع انها ليست
كذلك اذ امتيازها انما بنفسها فتكون هي منشأ للانكشاف لتساوق التمايز للعلم فلم يكن في الله تعالى
منشأ للانكشاف وحده بل بنفس ذاته تعالى فيكون منشأ للانكشاف وقد كان الكلام فيه اولا بالكل
فيلزم الدور او باعتبارات اخرى ثم الكلام فيها فيتسلسل فهو مبدأ للعلم التفصيلي آه لانه لما كان علمه
الاجمالي عينا للواجب الذي هو مبدأ للعلم التفصيلي وخلاقا للصور الذهنية والخارجية كان علمه
مبدأ له وخلاقا لها واللام في العينية **قوله** وهو العلم الحقيقي لانه العلم حقيقة وبه ينكشف العلوم

قوله وتحقيقه على ما المنى ي بفضله وهذا ان للممكن جهتين جهة الوجود آه توضيحه ان الممكن عبارة عما
يساوي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ففيه جهتان جهة الوجود والفعلية وجهة العدم واللافعلية
وهو بحسب الجهة الاخيرة لما لم يصلح ان يتعلق به العلم اذ هو بهذه الجهة معدوم والعلم امر وجودي فلا يتعلق
الا بالموجود تعين ان لا يتعلق به العلم الا من الجهة الاولى اي جهة الوجود وهي الجهة اليه سبحانه عز شانه
لان وجود الممكن اي ممكن كان عين وجود الواجب تع فحين علم الواجب تع نفسه علم الممكنات جميعها
ايضا اذ في علمه بنفسه يكون وجوده حاضرا عنده فيكون وجود الممكنات ايضا حاضرا عنده تع بناء على
عينية وجودها لوجوده تع وحضور المعلوم عند العالم هو العلم به فيكون هو تع عالما بها ايضا فينطوي
في علمه تع بذاته علمه تع بالممكنات ايضا بحيث لا يعزب عنها شيء قال المحشي في حاشية المنهية
قد سنح لي على ان وجود الممكن قائم بذاته وواجب لذاته دليل شريف هو انه لو كان وجود الممكن قائما
به فاما ان يكون اتصافه انضماميا او انتزاعيا وعلى الاول يلزم ان يكون قبل الوجود موجودا ضرورة
ان الاتصاف الانضمامي يتوقف على وجود الموصوف وعلى الثاني لا بد له من منشأ الانتزاع هو الوجود
حقيقة فينتقل الكلام اليه وبهذا الدليل يثبت كثير من المطالب العالية كعينية الوجود في الواجب لذاته
واختصاص الايجاد به جل وعلا وشمول علمه وقدرته تع انتهى اعلم انه لما كان في تقرير الدليل المذكور في الحاشية
المنهية لاثبات كون وجود الممكن عين وجود الواجب تع اجمال ما واغلاق وترك لبعض الشقوق فلا بد
ان نفصلها بنهج حسن بحيث يحتوي لجميع الشقوق فاستمع ان الوجود الخاص الحقيقي الذي هو مناط الموجودية
للاشياء الممكنة النفس الامرية لو لم يكن عينا للواجب عز شانه لا يخلو اما ان يكون عينا لماهيتها الكلية او جزءا
لها او منضما معها او منتزعا عنها او منفصلا عنها وعلى الاولين يلزم ان يكون الكلي جزئيا اما على الاول
فظ لان مناط الجزئية التشخص وهو لما كان عينا للماهية الكلية بناء على مساوقته للوجود الخاص
الذي فرض انه عين لها كانت تلك الماهية الكلية جزئيا البتة واما على الثاني فلان جزئية الوجود
الخاص للماهية يستلزم جزئية التشخص لها بناء على مساوقتهما وجزئية التشخص للماهية يستلزم ان يكون
تلك الماهية متشخصة وجزئية وعلى الثالث يلزم ان يكون للماهية الممكنة وجود قبل وجودها اذ الانضمام

يقتضي سابقية وجود المنضم اليه على وجود المنضم فذلك الوجود اما ان يكون عين الوجود الذي فرضنا
صفة انضمامية فيلزم الدور او غيره فيتسلسل وعلى السابع لا بد ان يكون له منشأ فيكون الوجود
حقيقة لانه مناط الموجودية وليس هو الامر المنتزع والمنشأ لا يخلو اما ان يكون الواجب بعينه وعلى الاول
ثبت المطلوب من كون الوجود الخاص للممكن عين الواجب وعلى الثاني يلزم التسلسل المستحيل وعلى كل
يثبت المطلوب لانه لا بد ان يكون الوجود متقدما على الماهية الممكنة لانه مناط الموجودية والمناط
يجب ان يكون متقدما على المنوط فيكون علة لتلك الماهية لان العلة عبارة عما هو متقدم
عليه للشيء ومن البين ان علة الممكنات ليس الا وجود الواجب جل شانه فيكون الوجود الحقيقي للممكن
هو الواجب عز اسمه انتهى توضيح الدليل على طبق غرض المحشي ثم لما توجه الاعتراض على الاستحالة
المذكورة في الشق الرابع من لزوم التسلسل على تقدير كون الوجود الخاص غير الواجب جل شانه بان
التسلسل تسلسل في الانتزاعيات وهو جائز عندهم عدل البعض عن تلك الاستحالة الى استحالة
اخرى وهو لزوم كون الامر الانتزاعي الذي هو تابع لانتزاع المنتزع واعتبار المعتبر منشأ
الموجودية للاشياء النفس الامرية التي ليست تابعة لانتزاع المنتزع واعتبار المعتبر وبالجملة لا يتم
الدليل عن الخلل فانه مع قطع النظر عن كون احتمال الوجود الخاص الحقيقي منفصلا باطلا لانه لا بد
ممكن ممكن عنه تعين تميز كل واحد واحد منه والا يلزم الترجيح بلا مرجح في حصة ممكن عنه فقط دون
الممكن الآخر والتميز لا يمكن الا لانه اما ان يكون بالنظر الى ذات الممكن فبطل المساواة التي ثبتت عندكم
بين التميز والوجود الخاص الذي فرض انه منفصل عنه فان الامر المنفصل عن الشيء لا يكون بالنظر الى ذاته
واما ان يكون بالنظر الى شيء آخر مغاير لذاته فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه ما الوجه في تخصيصه بممكن
دون ممكن آخر لا يثبت المدعى فان الدليل لا يدل الا على ان الوجود الخاص المنفصل امر متقدم وعلة
دون ان يكون علة فاعلية حتى يتم الدليل وما قولكم ان علة الممكنات ليس الا وجود الواجب
فممنوع ان اريد بالعلة العلة الفاعلية ومسلم ان اريد مطلقة العلة لكن لا يفيد المطلوب ثم اعلم انه
يرد على المحشي مع قطع النظر عن اضطراب في رايه فانه مصرح بان الوجود الخاص الحقيقي للممكن

وجود الواجب في بعض المواضع حل شبهة التعلقة على شرح المواقف ان مصداق الانتساب الى الواجب بذاته ايرادات اما على ما هو مصرح به فبوجوه من لزوم وجوب الممكنات لان مصداق وجود الممكن لما كان واجبا كان انعدام الممكن ممتنعا بالذات وهذا هو الوجوب واتحاد الواجب والممكن بناء على عينية وجود الممكن لوجود الواجب تعالى وكون الواجب قابلا للعدم لانه لما كان وجود الواجب عينا لوجود الممكن بالذات الذي هو قابل للعدم يكون هو الشيء قابلا للعدم والا لانتفى العينية وكون الممكن علة لنفسه لان وجود الواجب علة للممكن وهو لما كان عين وجود الممكن يكون الممكن علة لنفسه اللازم من العينية وكون وجود الواجب علة لذاته لانه علة لوجود الممكن لما كان عين وجود الواجب جل شانه يكون وجود الواجب علة لنفسه ايضا بناء على عينية وجوديهما وكون الممكنات متشخصة بتشخص واحد فان وجوداتها الخاصة لما كانت واحدة بناء على انها عبارة عن وجود الواجب الذي هو واحد بالشخص كانت تشخصاتها التي هي مساوقة لوجوداتها الخاصة ايضا واحدة وكون علم ممكن كزيد عين بكر مثلا لان مناط العلم ليس الا وجود العالم ووجود الممكن ليس الا وجود الواجب بالنسبة الى جميع الممكنات على السوية وحمل الممكن على الممكن الآخر لتحقق معنى الحمل اذ مناط الاتحاد ولا شك في تحققه اذ وجود الممكنات مع وجود الواجب عز اسمه اما على ما هو مصرح في حاشيته على شرح المواقف فبان الانتساب المذكور لا يخ اما ان يكون صفة للواجب او للممكن وعلى الثاني فاما ان يكون هذا الاتصاف اتصافا انضماميا او انتزاعيا وكلاهما باطلان بالدليل الذي سبق وعلى الثاني فاما ان يكون هذا الاتصاف اتصافا انضماميا فوجه ان يمكن يكون عبارة عن انتساب خاص قائم بذاته تعالى ولما كانت صفاته قديمة غير منفكة احدهما عن الاخرى يلزم منه قدم الممكنات وتلازمهما وان كان انتزاعيا فلابد له من منشاء ينتهي الامر الى الذات او الصفة وقد بطلا وقد بقي هنا في زوايا المقام فعليك بالتامل حاصل قوله في شبهة النفية المذكورة وبهذا الدليل يثبت كثير من المطالب العالية آه ان مصداق الوجود في الواجب لما كان نفس ذاته بدون دخل الغير لابد ان يكون وجوده عينه فيختص الايجاد به

وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء وفي اللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من جميع الكليات وثالثها كتاب المحو والاثبات اي القوة الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام العلوية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة عنده تعالى ورابعها سائر الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة عنده تعالى انتهى توضيح الكلام انه لما كان فيضان العقل منه تعالى اولا علمها فيه من الصور المعقولات اولا ثم يعلم النفوس الفلكية المجردة مع ما فيها من العلوم المعارف بعضها منه ثانيا بواسطة العقل ثم يعلم النفوس المنطبعة مع ما فيها الفيضان منه تعالى بعد النفوس الفلكية ثم يعلم سائر الموجودات الخارجية والذهنية التي ما فيضت تعالى بواسطة الحركات الجزئية التي تنبعث عن القوى الجزئية المنطبعة في الافلاك فهذه اربع مراتب للعلم التفصيلي ولكل من هذه المراتب تفصيل بالنسبة الى فوقه واجمال بالنسبة الى ما بعده فللمرتبة الاولى تفصيل بالنسبة الى علمه الاجمالي واجمال بالنسبة الى المراتب الثلث الباقية وقس على هذا وانما سميت القوة الجسمانية بكتاب المحو والاثبات لانه يمحو عنها صورة وتثبت فيها مرة اخرى

قال الشارح وقد تخيص آه اعلم انه يفهم من كلام بعض الفضلاء ان حاصل كلام المخصص الذي اشار اليه الشارح بقوله هذا انه لو لم يخصص العلم الذي هو مورد القسمة بالحصولي الحادث بل يعمم يلزم ان يكون الحصولي والحضوري اللذان هما نوعان للعلم الذي هو مورد القسمة في البديهي والنظري منقسمين اليهما لان القسمة المطلق الى الاقسام انما يكون بانقسام جميع انواعه اليهما مع ان الانقسام اليهما انما يجري في الحصولي الحادث فقط اذ بعضه يكون بديهيا وبعضه يكون نظريا بخلاف الحصولي القديم والحضوري فانهما لا يكونان الا بديهيين ولما يرد عليه ان بيان وجه التخصيص بهذا النمط انما يتم لو ثبت ان الحصولي القديم والحضوري يتصفان بالبداهة مع انه ليس كذلك بل هما كما لا يكونان نظريين لا يكونان بديهيين ايضا كما ستطلع عليه عدل عنه السيد الزاهد الى بيان آخر لوجه التخصيص حيث قال في بيل هذا القول من الشارح اي تخصيص العلم بالعلم الحصولي ثم تخصيص العلم الحصولي بالحادث او تخصيص العلم بالعلم الحادث ثم تخصيص العلم الحادث بالحصولي وذلك لان التعاليل آه تقريره انه لما قسم العلم الى التصور والتصديق اللذين ينقسمان الى الضروري والنظري لا بد ان يكون مقسما للضروري والنظري وان كان بالواسطة فيجب ان يخص بالحصولي الحادث والا يلزم ان يكون العلم الحضوري والحصولي القديم اللذان هما نوعان لمطلق العلم الذي هو مقسم الضروري

منقسمين الى الضرورى والنظرى لان انقسام المطلق الى قسمين انما يكون بانقسام جميع افراده اليهما نعم لا يكون
بديهيين والنظريين ليس طريق تخصيص الاول بالضروريين ثانيا بان يخص القسم اولا بالحصولى ثم يخص ثانيا
بالحادث او يخص المقسم اولا بالحادث ثم يخص الحادث بالحصولى ولا يكون التخصيص بواحد من المقسم
او الحادث مغنيا عن الآخر بناء على ان النسبة بين العلم الحصولى والعلم الحادث عموم وخصوص من وجه فلابد من ذكرهما
اما مادة الاجتماع ففيما اذا علمنا زيدا مثلا واما مادة الافتراق ففى علمنا بانفسنا وصفاتنا تحقق العلم الحادث
دون الحصولى وفى علم العقول بالممكنات تحقق العلم الحصولى دون الحادث فان علمها بها قديم اذ مناط قدم العلم
وحدوثه قدم العالم وحدوثه فلو كان العالم قديما كان العلم قديما وان كان حادثا يكون العلم حادثا سواء كان
العلم حضوريا او حصوليا ان قيل تعليل الانقسام الى الضرورية والنظرية يقتضى تخصيص المقسم بالحصولى
والحادث فيجب على الشارح ان يذكر كلا القيدين فى التخصيص مع انه ذكر احدهما وترك الآخر حيث رد التخصيص
بين الحصولى والحادث بكلمة او فما التوجيه من جانبه قلنا ان الشارح لما ذكر الحصولى مع الحادث صريحا الا انه ذكر
التخصيص بان ذكر احدهما صريحا والآخر ايمانا بحمل اللام فيهما للعهد الخارجى اشارة اليه فيكون المراد بالعلم
المذكور فى كلام الشارح الحادث الحصولى وبالحادث الحصولى الحادث لا يقال ان ارادة ذلك المعنى
كيف يصح اذ لابد فيه ان يكون المعهود مذكورا سابقا وههنا ليس كذلك لانا نقول ان المعهود وان لم يذكر
صريحا فى نظم الكلام لكنه مذكور حكما بمعونة المقام وهى ان البداهة والكسبية لا يكونان الا فى الحصولى
الحادث دون غيره وذلك يكفى للعهدية **قال** الشارح معللا بان الانقسام الى البديهى والكسبى
انما يجرى فيهما اعلم ان الحصر الذى يستفاد من قوله انما يجرى فيهما بالنظر الى تقرير بعض الفضلاء انما
باعتبار مجموع البداهة والكسبية بمعنى ان مجموعهما لا يكون الا فى العلم الحصولى الحادث دون غيره واما
لا يختص بالنسبة اليه الا احدهما اى البداهة وبالنظر الى تقرير المحشى باعتبار كل واحد من البداهة والكسبية
بمعنى ان كل واحد منهما لا يتحقق الا فى الحصولى الحادث دون غيره فانه لا يتحقق فيه احد منهما قوله لا بد
له لابد لنا ان نبين اولا معنى التقابل المصطلح واقسامه ثم تقرير التعليل على وجه التفصيل ليتوقف
عليه فاعلم ان التقابل المصطلح عبارة عن كون الشيئين بحيث لا يجتمعان فى شىء واحد فى زمان واحد

من جهة واحدة وهو تقسيم عندهم على اربعة اقسام التضايف والتضاد والعدم والملكة والايجاب
والسلب لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين فاما ان يكون تعقل كل واحد منهما بالقياس
الى الآخر كالابوة والبنوة او لا كالسواد والبياض او لا يكونا وجوديين فاما ان يعتبر في العدمي محل
قابل للوجودي كالعمى والبصر او لا يعتبر ذلك كالانسان واللاانسان فيسمى التقابل الاول بالتضايف
والثاني بالتضاد وشرطه امكان التوارد من كل من الجانبين على محل الآخر والثالث بالعدم والملكة
والرابع بالايجاب والسلب فاذا عرفت هذا فنقول لا ريب في تحقق التقابل المصطلح بين البداهة والنظرية
اذ هما لا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فلا بد ان يتحقق بينهما احد الاقسام
الاربعة المذكورة لكن لما لم يمكن ان يتحقق بينهما تقابل التضايف اذ من المعلوم ان تعقل كل منهما لا يستلزم
تعقل الاخرى وكذا الايجاب والسلب لانهما نقيضان لا يرتفعان والبداهة والنظرية ليستا بهذه
المثابة لانهما يرتفعان من الاعيان الخارجية مثلا تعين ان يكون بينهما تقابل التضاد او العدم والملكة
فالاول على تقدير ان يفسر البداهة بما يحصل باحدى الطرق الخمس المشهورة اذ على هذا تكون وجودية والنظرية
ايضا وجودية لانها تفسر بما يحصل بالنظر والثاني على تقدير ان يفسر البداهة بما لا يحصل بالنظر اذ على هذا
يكون البداهة عدمية والنظرية التي هي مقابلها وجودية ومن المعلوم ان النظرية تترتب على الفكر الذي هو حركة
اختيارية فهو يوجب الحدوث والحصول والاول ينافي القدم فلا يتصف الحصولي القديم به والثاني
ينافي الحضور فلا يتصف الحضوري به واذا لم يتصفا بالنظرية لم يتصفا بالبداهة ايضا اذ اتصافهما
بها يستلزم اتصافهما بالنظرية بناء على ان بينهما اما تقابل التضاد وشرطه امكان التوارد من كل
من الجانبين على محل الآخر او العدم والملكة والمعتبر فيه صلوح محل العدمي للوجودي لكن لقائل ان
يقول انا نختار ان بين البداهة والنظرية تقابل العدم والملكة لكن لا بالمعنى المشهور وهو الذي
يكون فيه محل العدمي بشخصه قابلا للوجودي بل بالمعنى الحقيقي وهو الذي يكون صلوحه للوجودي اعم
من ان يكون بشخصه او نوعه او جنسه فلم لا يجوز ان يكون مطلق العلم الذي لا ريب في اتصافه
بالنظرية جنسا لانواعه ويكون الحصولي القديم والحضوري بحسبه صالحين للاتصاف بالنظرية [illegible]

انما يتصفان بالبداهة لا يلزم شناعة ويمكن الجواب عنه بان المراد ان سلب العلم بجنس لم لا يجوز ان يكون متقابلا لما هو تحته بناء على ان سلب الجنس والنوع المعتبر في تقابل العدم والملكة سلب النوع او الجنس الموجود في ضمن شخص الموصوف بالعدم لا سلبه في ضمن شخص آخر ومن البين ان سلب العلم الذي يوجد في الحضوري والحصولي القديم لا يتصف بالنظرية والسر فيه ان التوقف على النظر من الاعراض الاولية لحصولي الحادث الى مطلق العلم فكيف يصح ان يقال ان الحصولي القديم والحضوري يتصف بسبب سلب العلم عنهما بالنظرية حتى يلزم منه انه لو اتصفا بالبداهة لا يلزم شناعة **قوله** فيجب تخصيص العلم المنقسم آه يعني لما ثبت ان الحصولي القديم والعلم الحضوري لا يتصفان بالبداهة والنظرية لا بد ان تخصيص العلم المنقسم الى البديهي والنظري بواسطة انقسامه الى التصور والتصديق المنقسمين اليهما بالحصولي الحادث اذ لو لم يخصص بل يبقى على اطلاقه لم يكن تقسيم العلم الى البديهي والنظري حاصرا لخروج الحضوري وبعض اقسام الحصولي بالقديم منه لانهما لا يكونان بديهيين ولا نظريين مع ان الظاهر من التقسيمات الحصر لا يخفى عليك ان سياق كلام المحشي يدل على ان حاصل التعليل توجيه التخصيص الذي بينه هو حاصل التعليل عند الشارح بيان الظاهر غير وفان الشارح جعل وجه التخصيص نفس الانقسام لا الحصر والمحشي جعل وجه التخصيص الحصر لا الانقسام فتأمل **قوله** هذا الكلام اي كلام شارح المطالع في الرسالة المعمولة في التصور والتصديق يدل على ان انقسام العلم الى التصور والتصديق علة التخصيص اي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث حتى كان ان العلم الذي هو مورد القسمة في التصور والتصديق يجب ان يخصص بالمتجدد اي الحصولي الحادث الذي هو غير مجرد والحضوري لا بد فيه من الحصول والحدوث ايضا اذ لو لم يخصص المقسم بالحصولي الحادث بل يبقى على اطلاقه فيشمل الحضوري والحصولي القديم ايضا ولم يكن العلم الذي هو مورد القسمة منحصرا في التصور والتصديق مع ان الظاهر من التقسيمات الحصر فحاصل وجه الملازمة التي بينها بقوله اذ التصور آه ان التصور والتصديق كلاهما يكونان بحدوث الصورة في العقل بناء على ان التصور عندهم عبارة عن حصول الصورة في العقل والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا والمتبادر من الحصول الحدوث والتعاليق كل منهما هو المتبادر والعلم الحضوري والحصولي القديم لما لم يكن فيهما حدوث الصورة في العقل لم يكونا من آه

من التصورات التصديقات فلو لم تخصص المقسم بالحصولي الحادث اختل حصر العلم في التصور والتصديق لخروج الحضوري
والحصولي القديم اللذين هما فردان لمطلق العلم الذي هو المنقسم الى التصور والتصديق اللذين هما قسمان له دائما
اكتفى شارح المطالع باخراج الحضوري من المقسم دون الحصولي القديم مع انه ايضا خارج عنه اعتمادا على الفطرة
الوقادة وانما حملنا التخصيص الواقع في كلام المحشي علة التخصيص على التخصيص بالحصولي الحادث دون الحصولي
المطلق مع ان كلام شارح المطالع دال عليه بلا تكلف كما لا يخفى على اولي الالباب لا في نسخ التجريد والتهذيب صراحة
على الحادث بان ابو منه تحقيق كل فرد منه بعد العالم كما حمله المحشي في شرحه للرسالة المذكورة بناء على ان التخصيص
بالحصولي الحادث هو الظاهر من سياق كلام المحشي دون مطلق الحصولي على انه على تقدير الحمل على الحصولي المطلق
يلزم عدم الفرق بين راي شارح المطالع والشارح في عدم اختصاص تقسيم العلم بالحصولي الحادث مع ان كلام
المحشي ناطق بالفرق بينهما لانه لما نسب اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث الى الشارح
حيث قال المحشي لما لم يثبت آه دون شارح المطالع فهم منه ان شارح المطالع قائل بالاختصاص الا ان يقال ان نسبة المحشي
لعدم الاختصاص المذكور الى الشارح ليس للحصر بل لوقوع التصريح من الشارح في الحواشي دون شارح المطالع وان يفهم
من كلامه ضمنا فيكون غرض المحشي رح من نقل كلامي شارح المطالع والشارح ان شارح المطالع خصص
في الرسالة العلم الذي هو مورد القسمة حين تقسيمه الى التصور والتصديق بالحصولي المطلق لانهما
لا يكونان الا فيه دون الحضوري ولم يقسمه الى البداهة والنظرية حتى يخصصه بالحادث ايضا والشارح
المحقق لما قسمه الى البداهة والنظرية ايضا خصصه بالحصولي الحادث وانت خبير بما فيه فان الغرض
الذي ينتجه لا يحصل اذا اريد من التخصيص الذي وقع في قوله علة التخصيص التخصيص بالحصولي المطلق واريد
من التخصيص الذي وقع ذيل قول المحشي اختار الانقسام الى البداهة والنظرية التخصيص بالحصولي
الحادث مع ان سياق الكلام لا يساعده فانه يدل على ان المراد من التخصيص في كلا الموضعين امر واحد
قوله المحشي يعني ان الشارح لما لم يثبت عنده ان التصور والتصديق مختصان بالحصولي الحادث
بل يكونان في الحصولي القديم ايضا لان العقل الفعال يعلم الصوادق بكلا الطريقين اي بطريق الحفظ
اي التصور وبطريق التصديق ويعلم الكواذب بطريق الحفظ والتصور فقط دون التصديق كما قال

في حواشي شرح التجريد فالمراد من لفظ الحفظ الواقع في قول الشارح ان العقل الفعال آه التصور باني
وقوعه مقابلا للتصديق والعقل الفعال عندهم لما كان قديما يكون علمه الحصولي للصوادق الكوائن
سواء كان على طريق التصور او التصديق ايضا قديما لم يجعل الانقسام الى التصور والتصديق
علة لتخصيص العلم الذي هو المقسم بالحصولي الحادث لوجودهما في غيره كالعقل الفعال بل جعل
علته الانقسام الى البداهة والنظرية **قوله** فيلزم على تقديره اه اعتراض على الشارح حاصله انه
يلزم على طريق الشارح شناعة هي التخصيص مرتين مرة في العلم عند تقسيمه الى البديهي والنظري
وان كان بواسطة انقسامه الى التصور والتصديق المنقسمين اليهما بالحصولي الحادث على النحو الذي
ذكرنا سابقا من تخصيص المقسم اولا بالحصولي ثم تخصيص الحصولي بالحادث او بالعكس بناء على ان
التعليل يقتضي تخصيص العلم المنقسم بالحصولي والحادث كليهما لان النسبة بينهما نسبة العموم والخصوص
من وجه فالتخصيص بأحدهما لا يغني من التخصيص بالآخر ومرة في التصور والتصديق بالتصور والتصديق الحادثين
فانه لما قسم العلم الى البديهي والنظري ولو بالواسطة يكون المقسم مخصوصا بالحصولي الحادث فلو لم
يخص التصور والتصديق اللذان يوجدان في الحصولي الحادث والقديم كليهما بالحادثين لزم كونهما
اقسم عما هو المقسم وهذا كما ترى وبالجملة ان المراد بالتخصيص مرة ثانية التخصيص في الاقسام لا التخصيص
في تقسيم التصور والتصديق الى البديهي والنظري حتى يرد عليه ما قيل من انه لا حاجة الى التخصيص في
التصور والتصديق لان قسم العلم الحادث انما يكون حصوليا حادثا فالانقسام الى البداهة والنظرية
للتصور والتصديق المذكورين لا للتصور والتصديق المطلقين حتى يحتاج الى التخصيص فتامل يمكن
ان يقال ان مقصد المحشي ان القوم يقسمون العلم تارة الى البديهي والنظري وتارة الى التصور والتصديق
فبالنظر الى التقسيمين يلزم التخصيص مرتين مرة في تخصيص العلم الذي هو مورد القسمة بالحصولي الحادث
على النحو الذي ذكرنا سابقا وهذا بالنظر الى التقسيم الاول ومرة في التصور والتصديق بالحادثين منهما
لان البديهي والنظري لا يكون الا الحصولي الحادث وهذا بالنظر الى التقسيم الثاني قال جدي
واستاذ استاذي كمال الملة والدين قدس سره اعلم ان الاولى في هذا المقام ما افاده الشارح من انه لا حاجة

الى التخصيص لكن اذا احتيج اليه فلا بد من التخصيص مرتين وليس فيه كثير عائبة كيف اذا لم يكن التخصيص مرتين فالتخصيص مرة لايقاع مادة الفساد من لزوم عدم حصر المقسم في القسمين وكون الانقسام الى التصور والتصديق علة للتخصيص انما يفيد تخصيص بغير الحضوري وهو بعد لا يشفي العليل لان اصل باطلاقه لا يصح ان يحمل على مقسماه مع ان كلام المحقق الدواني وشارح المطالع سيان في عدم اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث وكلام هذا المحشي ناظر الى الفرق مع انه لا يشعر اليه كلامهما كما يظهر بادنى تامل انما يحصل الفرق بين كلام شارح المطالع والمحقق الدواني انه جعل المحشي التخصيص الانقسام الى البداهة والنظرية وجعل شارح المطالع علة لتخصيص تقسيم الى التصور والتصديق فلما لم يكن الثاني مفيد القلع مادة الاشكال لا بد من التخصيص مرتين ولا عائبة كثيرا فيه ويجب قول المحشي في موضع آخر المراد بالعلم التجدد وعلى تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف وليس هذا العلم الحصولي ان اراد بالبعدية الزمانية فلا يظهر لعدمه في الحصولي القديم فلا بد من اخراجه ليصح التقسيم وان اريد بالبعدية الذاتية فهو وان صار اعم لكن مع شموله الحصولي القديم فيبقى نقضا باق بحاله فلا مخلص عن التخصيص مرتين مرة لاخراج الحضوري ومرة لاخراج بعض اقسام الحصولي الى القديم منه انتهى حاصل قوله قدس سره انه لا حاجة الى التخصيص انه لا حاجة الى التخصيص مرتين حين تقسيم العلم الى التصور والتصديق اذ هذا التقسيم لا يقتضي تخصيص المقسم الا بالحصولي المطلق دون الحادث نعم لها حاجة حين تقسيمه الى البديهي والنظري لانهما لا يكونان الا في الحصولي الحادث دون القديم لكن على هذا ليس فيه كثير عائبة لانه من جهة ضرورة داعية اليه **قوله** قدس سره كيف وليس لقوله فلا بد من التخصيص مرتين **قوله** قدس سره مع ان كلام المحشي آه ايراد على كلام المحشي المبني على الفرق بين قولي شارح المطالع والشارح بانه ليس بينهما فرق دقيق مر آنفا بنوع ما تعليق بهذا المقام فتذكره **قوله** قدس سره ويجب قول المحشي في موضع آخر اي شرح الرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق كان المراد بالعلم التجدد وعلى تحقق كل فرد منه اه وان شئت تحقيق هذا القول فارجع الى حاشيتنا المتعلقة على شرح تلك الرسالة **قوله** قدس سره ان اراد البعدية الزمانية آه حاصله انه

على تقدير ارادة المحشي من البعدية في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الزمانية التي هي عبارة عن امتناع
اجتماع البعد مع القبل في الزمان بل يوجد القبل في زمان والبعد في زمان آخر بعده يخرج عنه العلم
القديم لعدم تحقق البعدية الزمانية فيه اذ القديم لقدمه مجامع مع كل شيء فلا بد في قوله بعد
الا العلم الحادث وكل من تقييد يخرج الحصولي القديم منه حتى يصح به التقسيم اذ التقسيم على هذا التقدير
حادث اذ دون المطلق نظيره ما قيل لانه ما لم يشمل البعدية الزمانية الحصولي القديم فهو خارج عنه
قوله فلا بد من اخراجها اذ اخراج الخارج غير معقول لان مراده قدس سره من الاخراج الاخراج من قوله
ليس الا العلم الحصولي لا من البعدية حتى يلزم اخراج الخارج **قوله** قدس سره وان اريد البعدية الذاتية
وحاصله انه على تقدير ارادة المحشي من البعدية التي في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الذاتية
التي بها يمتنع وجود البعد بدون القبل يكون المقسم شاملا للحصولي الحادث والقديم كليهما
تقسيمه الى التصور والتصديق يجب ان يخص بالحصولي المطلق دون التقييد بالحادث لانهما كما يكونان
في الحصولي الحادث يكونان في الحصولي القديم ايضا وحين تقسيمه الى البديهي والنظري يجب تقييده
بالحادث ايضا لانهما لا يكونان الا في الحصولي الحادث دون غيره فيلزم التخصيص مرتين مع
ان المحشي قد حكم بقبحه ولا يخفى ما فيه فان المحشي انما حكم بقبح التخصيص مرتين بغير ضرورة داعية اليه لا مطلقا
وههنا دعت الضرورة اليه فلا باس بالتزامه والى هذا اشار المحشي بقوله فتامل **قوله** تحقيق ان المطلق
الخ توضيحه ان المطلق يؤخذ على نحوين احدهما ان يؤخذ من حيث هو هو لا بشرط شيء والثاني ان يلاحظ معه
الاطلاق اصطلاحي في اللحاظ فيصلح لان يتوحد ويتكثر ويصح ان يسند حكم كل فرد من الافراد
اي الاشخاص اليه لان الاشخاص متحدة مع المطلق ذاتا ووجودا انما الفرق بينهما في اللحاظ بان يلاحظ
التشخص في الشخص في الملاحظة وفي المطلق لا يلاحظ اصلا فلا جرم يكون احكامهما احكامه ويتحقق
بتحقق فرد من افراده وينتفي بانتفائه بناء على الاتحاد ويكون موضوعا للمهملة القضائية والدليل
عليه انهم يحكمون ان الموجبة المهملة القضائية تصدق بصدق الموجبة الجزئية التي تصدق على تقدير
ثبوت المحمول لفرد واحد من افراد الموضوع والسالبة المهملة القضائية تصدق بصدق السالبة

الجزئية التي تصدق على تقدير انتفاء المحمول عن فرد واحد من افراد الموضوع فلو لم يكن موضوع المهملة
القضائية المط من حيث هو هو بل المط من حيث الاطلاق لم يصح منهم الحكم المذكور اذ المط من
حيث الاطلاق لا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد دون انتفاء فرد فيجري على موضوع المهملة القضايا
احكام العموم والخصوص كليهما فيصح ان يقال الانسان نوع والانسان عالم وان اختلج في صدرك
انه يلزم اجتماع النقيضين فيما اذا فرض فردان للمط من حيث هو بحيث يكون احدهما متحققا والآخر
منتفيا لان المط يتحقق بتحقق فرد وينتفي بانتفاء فرد آخر فيكون انتفاؤه مجامعا لوجوده وليس هذا
الا اجتماع النقيضين فادفعه بان التحقق والانتفاء المذكورين ليسا نقيضين حتى يلزم اجتماع النقيضين
اذ من شروط اتحاد المتناقضين في جميع الامور لما كان التحقق باعتبار فرد والانتفاء باعتبار
فرد آخر فاين التناقض ثم اعلم ان يؤخذ المط من حيث الاطلاق بان يلاحظ الاطلاق والعموم
في مرتبة اللحاظ دون الملحوظ واللام يبق المط مط بل يصير مقيدا ولذلك يسمى بالمهية من حيث الاطلاق
والمهية من حيث العموم وقد يعبر عنه بالمهية بشرط الوحدة الذهنية لانه لما قيدت المهية بحيثية
الاطلاق والعموم التي وحدتها ليست الا في الذهن تكون مقيدة بالوحدة الذهنية لا محالة وايضا
قد يعبر عنه بالمجرد بما هو مجرد لاعتبار تجرده عن الحيثية وعدم تقييده بها في الملحوظ والمط بهذه الحيثية اي
حيثية الاطلاق والعموم لا يصح اسناد احكام الافراد اي الاشخاص اليه لان الحيثية الاطلاقية والعمومية
التي اعتبرت في المطلق آبية عن اسناد هذه الاحكام اليه لانها احكام من جهة اعتبار الخصوصية وتحقق
بتحقق فرد بناء على اتحاده مع المط ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الاشخاص اي الافراد لان من انتفاء فرد لا ينتفي
الا باعتبار حصته التي وجدت في هذا الفرد والمط ويكون المط بهذا النحو موضوعا للقضية الطبيعية فتجري
فيه احكام العموم فقط فلا يصح على هذا النحو ان يقال الانسان عالم ويصح الانسان نوع انما حملنا لفظ
الافراد الواقعة في كلام المحشي ره على الاشخاص لانه لو اريد منه ما هو المشهور وهو ان يكون كل من المطلق
والتقييد والقيد داخلا في اللحاظ والملحوظ يجوز انتفاء الفرد بانتفاء التقييد او القيد دون المط
فكيف يصح حكم المحشي ان المط من حيث هو ينتفي بانتفاء فرد وكذا لا يصح حكمه بان المط من حيث الاطلاق

يكون منتفيا بانتفاء جميع الافراد وانتفت بانتفاء التقييد والتقييد فقط ولانه يجب عليكم ان
تحقق فرد وان يجب تحقق المط بالنحو الاول لكنه لا يوجب تحققه بالنحو الثاني والا لزم رجوع التقسيم
الى الشخص والاطلاق على انه لو اريد من الانتفاء الانتفاء في الجملة فالمط بكلا النحوين لا ينتفي بهذا
النحو من الانتفاء فرد منه فلا تخصيص له بالنحو الاول وان اريد به الانتفاء راسا اي انتفاء جميع انحاء تحقق
فكما ان المط بالنحو الثاني لا ينتفي بهذا الانتفاء الا بانتفاء جميع الافراد فان سلب فرد منه ليستلزم
السلب عنه التي هي فيه دون جميع انحاء تحققه كذلك المط بالنحو الاول لا ينتفي بهذا الانتفاء
الا بانتفاء جميع افراده ضرورة ان سلبه عن فرد منه لم يستلزم السلب بنحو خاص منه السالبة الكلية لجواز
وجوده في ضمن فرد آخر وبالجملة ان النحوين من المط على كلتا الارادتين متساويان في الانتفاء
فان قلت ما كان الفرق بين الطبيعة وبين المهملة القدمائية الا باعتبار الفرق في موضوعيهما
في الانتفاء بان موضوع الاولى ينتفي بانتفاء فرد دون الثانية فانه لا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد
ولما لم يبق بينهما فرق في الانتفاء فكيف يكون بينهما فرق قلت الفرق بينهما بوجه آخر وان شئت
الطبيعة غير موجود في الخارج لانه معروض للكلية والاطلاق وهما من المعقولات الثانية فلا يمكن
تحقق الفرد والافراد فيه بخلاف موضوع المهملة القدمائية فانه يمكن وجوده في الخارج فيمكن تحقق
فرد وافراد فيه **قوله** فاعلم الذي هو مورد القسمة آه اعلم انه لما اجاب الشارح عن جهة تخصيص
من الانقسام بقوله لا حاجة اليه وكان موقوفا على الفرق بين المط من حيث هو والمط من حيث
الاطلاق في الاحكام بين المحشي الفرق بينهما اولا ثم بنى عليه الجواب متفرعا على الفرق المذكور حيث
يتضمن الجواب عن وجه تخصيص الذي اختاره المحشي من لزوم انحصار القسم بقوله فاعلم الذي هو مورد
القسمة آه فتقرير الجواب من وجه التخصيص الذي اورده الشارح ان ما قلتم في وجه تخصيص من ان انقسام
المط الى اقسام انما يكون بانقسام جميع انواعه اليها مط غير مسلم اذ من البين انه انما يكون ذلك لو جعل مقسم
المط بالمعنى الثاني لا لو جعل المط بالمعنى الاول مقسما فان تقسيم نوع منه الى الاقسام يكفي لتقسيم المط
من حيث هو اليها فان فيه يجري احكام الخصوص لا يصلح للمقسمية الا المط على النحو الاول لان

ويسمى وجهه فالانقسام الى البداهة والنظرية الذى هو من احكام الحصول الحادث الذى هو فرد لمط
العلم من حيث هو يكون حكما للمط من حيث هو ايضا بناء على انه يصح اسناد حكم فرد من افراد المط من
حيث هو اليه البتة فيصح ان يقال ان مط العلم من حيث هو منقسم الى البديهى والنظرى فلا حاجة الى
التخصيص وتقرير الجواب من وجه التخصيص الذى اختاره المحشى قد مر منا تقريره ان ما قلتم من انه
لو لم يخصص القسم بالحصولى الحادث بل ابقى على اطلاقه لم يمكن تقسيم العلم الى البديهى والنظرى حاصرا
لخروج آه انما يتم لو جعل المقسم المط بالنحو الثانى دون ما لو جعل بالنحو الاول مقسما فانه يجرى فيه
احكام المخصوص ايضا ولا يصح للتقسيمية الا هذا دون ذلك فالانحصار لما كان حكما للحصولى الحادث
الذى هو فرد لمط العلم من حيث هو لا بد ان يكون حكما لمط العلم من حيث هو ايضا بناء على انه يصح
اسناد حكم فرد من افراد المط من حيث هو اليه البتة فيصح ان يقال ان المط من حيث هو منحصر فى البديهى
والنظرى فلا حاجة الى التخصيص فقول المحشى فالانقسام الى البداهة والنظرية آه مع قطع النظر
عن قوله وما يلزمه من الانحصار فيهما اشارة الى الجواب عن وجه التخصيص الذى اورده الشارح وقوله
وما يلزمه من الانحصار اشارة الى الجواب عن وجه التخصيص الذى اختاره المحشى قد لا يرد فان طبيعة العلم من
حيث هى كما يحكم عليها بالنظر الى الحصول الحادث بالانقسام والانحصار كذلك يحكم عليها بالنظر الى
الافراد الاخر اى الحصولى القديم والحضورى بعدم الانقسام والانحصار فيلزم استحالة وهو اجتماع
النقيضين لان طبيعة العلم ح تكون متصفة بالانقسام والانحصار وعدمهما لانا لا نسلم لزوم اجتماع
النقيضين لانه عبارة عن اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة واين هو فى الصورة المفروضة لان الجهتان
فيها متغايرتان نعم يرد ههنا ما اورده بعض الاعاظم من ان الانحصار انما هو للحصولى الحادث بالذات
ولمط العلم بالعرض بمعنى ان بعض افراده منحصر ولا يصح التقسيم الا بعد التخصيص وهذا هو مراد المخصص ثم لما كان
اتمام الجواب موقوفا على كون المط من حيث هو مقسما دونه من حيث الاطلاق وهى مقدمة نظرية اراد
ان يورد الدليل عليه فاستمع ان التقسيم عبارة عن ضم قيود مخصصة الى امر واحد قابل للشركة ليحصل منه
اقسام متباينة ومن البين انه لا يمكن الا لو جعل المط من حيث هو مقسما دون المط من حيث الاطلاق

يكون منتفيا بانتفاء جميع الافراد ولو انتفت بانتفاء التقييد او القيد فقط ولانه يجب عليك ان
تحقق فرد وان يوجب تحقق المط بالنحو الاول لكنه لا يوجب تحققه بالنحو الثاني والا يلزم احتياج الفرض
الى الشخص و الاطلاق على انه لو اريد من الانتفاء الانتفاء في الجملة فالمط بكلا النحوين لا ينتفي بهذا
النحو من انتفاء فرد منه لا تخصيص له بالنحو الاول وان اريد به الانتفاء راسا اي انتفاء جميع انحاء تحقق
فكما ان المط بالنحو الثاني لا ينتفي بهذا الانتفاء الا بانتفاء جميع الافراد فان سلب فرد منه ليس الا
الاسلب حصته التي هي فيه دون جميع انحاء تحققه كذلك المط بالنحو الاول لا ينتفي بهذا الانتفاء
الا بانتفاء جميع افراده ضرورة ان سلب فرد منه لا يستلزم الاسلب نحو خاص منه لا اسلبه بالكلية لجواز
وجوده في ضمن فرد آخر وبالجملة ان النحوين من المط على كلتا الارادتين متساويان في الانتفاء
فان قلت ما كان الفرق بين الطبعية وبين المهملة القدمائية الا باعتبار الفرق في موضوعها
في الانتفاء بان موضوع الاولى ينتفي بانتفاء فرد دون الثانية فانه لا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد
ولما لم يبق بينهما فرق في الانتفاء فكيف يكون بينهما فرق قلت الفرق بينهما بوجه آخر وهو ان موضوع
الطبيعية غير موجود في الخارج لانه معروض للكلية والاطلاق وهما من المعقولات الثانية فلا يتحقق
تحقق الفرد والافراد فيه بخلاف موضوع المهملة القدمائية فانه يمكن وجوده في الخارج فيتحقق تحقق
فرد وافراد فيه **قوله** فالعلم الذي هو موضوع القسمة آه اعلم انه لما اجاب الشارح عن وجه تخصيص
من الانقسام بقوله لا حاجة اليه وكان موقوفا على الفرق بين المط من حيث هو والمط من حيث
الاطلاق في الاحكام بين المحشي الفرق بينهما وللاشارة الى ترتبه على الجواب متفرعا على الفرق المذكور بحيث
يتضمن الجواب عن وجه تخصيص الذي على ما اختاره المحشي من لزوم الحصار للمقسم بقوله فالعلم الذي هو موضوع
القسمة آه فتقرير الجواب من وجه تخصيص الذي اورده الشارح ان ما قلتم في وجه التخصيص من ان انقسام
المط الى اقسام انما يكون بانقسام جميع انواعه اليها ممنوع غير مسلم اذ من البين انه انما يكون لو حمل المقسم
المط بالمعنى الثاني لا ما لو حمل المط بالمعنى الاول مقسما فان تقسيم نوع منه الى الاقسام يكفي لتقسيم المط
من حيث هو اليها فان فيه يجري احكام الخصوص لا يصلح للمقسمية الا المط على النحو الاول

فان الاول مع قابل للشركة ومجرد عن القيود فيصح ان ينضم اليه قيود مخصصة ودون الثاني فانه لما اعتبر فيه قيد العموم
لم يصح ان ينضم اليه قيود مخصصة للتنافي بين العموم والخصوص فان قيل ان عنيت انضمام القيود المخصصة الى الشيء المط
من حيث الاطلاق بقطع النظر عن قيد الاطلاق فلا نسلم امتناعه لو كان الشيء المط من حيث الاطلاق مقسما لقيل
ان الشيء المط من حيث الاطلاق على تقدير عزله عن قيد الاطلاق يصير مطلقا من حيث هو فيكون من ح مقسما دون
المطلق من حيث الاطلاق وما استدل على عدم جواز كون المط من حيث هو مقسما من ان المتحيز ان يعتبر مع الاطلاق
ومن حيث الخصوصية وان لم يعتبر معنى فليس فيه بهذا الاعتبار الوحدة الحيثية اعتبارا في المقسم فكيف يصح ان يكون مقسما فانه
ما من قبيل الاول وحده فان قلت في كلام المحشي اضطراب اذ يفهم من ح ان مورد القسمة تكون مط
الشيء من حيث هو ومن حاشيته المتعلقة على شرح المواقف ان الشيء المط من حيث الاطلاق
يكون مورد القسمة فما الحق عنده قلت الحق عند المحشي ان الشيء المط من حيث الاطلاق يكون موردا
للقسمة كما يظهر بالرجوع الى تلك الحاشية وانما حمل ههنا لدفع وجه التخصيص مط الشيء من حيث هو مقسما
بناء على ان الشيء المط من حيث الاطلاق فرد نوعي لمط الشيء من حيث هو فكونه مقسما يستلزم
كون مط الشيء من حيث هو مقسما بالامرية بناء على القاعدة المذكورة من انه يصح اسناد حكم فرده الى
الشيء المط من حيث الاطلاق الى مط الشيء من حيث هو **قوله** لا من حيث الاطلاق والا لزم
ان يكون الحضوري والحصولي القديم ايضا متصفا بالانقسام الى البداهة والنظرية والانحصار
فيهما لان انقسام المط من حيث الاطلاق الى الاقسام انما يكون بانقسام جميع انواعه اليها
قال الشارح على ان تخصيص اللفظ من غير ضرورة داعية اليه هذا جواب آخر لوجه التخصيص فيه انه
لمانع ان يمنعه فان الضرورة ح موجودة اذ المنقسم الى البداهة والنظرية لا يكون الا فردا واحدا
من العلم اي الحصولي الحادث دون غيره من الحصولي القديم والحضوري ولو قيل في توجيه الكلام
ان ما ذكره المخصص في وجه التخصيص من ان انقسام المط الى اقسامه لا يكون الا بانقسام جميع انواعه
اليها لا يصلح وجها داعيا للتخصيص فانه انما يصح هذا لو صح جعل المط من حيث الاطلاق مقسما لكنه
انه لا يصلح للمقسمية الا المط من حيث هو الذي يصح فيه اسناد حكم فرده اليه دونه من حيث المط

فالانقسام الى البداهة والنظرية الذى هو حكم من احكام الحصولى الحادث الذى هو فرد لمطلق العلم من حيث هو يسند اليه ايضا بناء على القاعدة المذكورة فلا حاجة الى التخصيص لانه تخصيص من غير ضرورة داعية اليه فقوله ان محل العلاقة يرجع الى اجاب به الشارح بقوله لا حاجة اليه مع ان سوق الكلام ناطق على ان العلاقة جواب آخر توجيه التخصيص قال الشارح مع ان تعميم النسب لقواعد الفن لا يخفى ما فيه فان التعميم عبارة عن تناول الحكم لكل فرد فرد وهو لا يمكن ههنا فان الانقسام الى البداهة والنظرية لا يجرى فى كل فرد فرد من افراد العلم انما يجرى فى الحصولى الحادث فقط ولما لم يمكن التعميم كيف يمكن اخذه انسب بقواعد الفن قوله ولانه يخرج منها اى عن عبارة المشهورة التصديقات الخ اعلم ان المحشى قد اورد اختلاليين آخرين من عند نفسه للعدول عن تعريف التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة الى ما ذكر ان النسبة اه بقوله اما اولا فلان المتبادر من ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ثبوت شئ لشئ او نفيه عنه وهذه نسبة حملية فلا تكون الا فى القضايا الحملية فادراك هذه النسبة الذى هو عبارة عن التصديق لا يكون الا تصديقا حمليا فلا يكون التعريف المشهور جامعا لخروج التصديقات الشرطيات عنه لانها اما متصلة او منفصلة وكل منهما لا يخ اما ان يكون موجبا او سالبة ولا تحقق فى واحدة منها هذه بل نسبة الاتصال هى عبارة عن وجود نسبة على تقدير وجود نسبة اخرى او سلبها الاولى تتحقق فى المتصلة الموجبة والثانية فى المتصلة السالبة او الانفصال اى منافاة نسبة لنسبة وهو يتحقق فى المنفصلة الموجبة او سلبه هو فى المنفصلة السالبة فاندفع ما قد يتوهم من انه يجوز ان يكون المراد من النسبة الواقعة فى عباراتهم المشهورة اعم من ان تكون شرطية او حملية فلا يخرج التصديق الشرطى عنها لان النسبة وان كانت تعم الشرطية والحملية لكن المتبادر من العبارة المشهورة ثبوت شئ لشئ او نفيه عنه وهى نسبة حملية لا محالة فيخرج التصديقات الشرطيات منها البتة باعتبار التبادر وثانيا بقوله ولانه يتوهم اه حاصله انه على تقدير ان يكون التصديق عبارة عن ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة يتوهم منه ان مفهوم ان النسبة واقعة او ليست بواقعة جزء معنى

القضية وهو معتبر فيها بالوجه الذي قال المحشي في الحاشية المنهية من انهم قالوا ان التصديق ادراك هو
ان النسبة واقعة اوليست بواقعة فيكون هذه العبارة متعلقة للادراك التصديقي وتعلق به
التصديق ودخل في القضية ولذا يقولون للقضية معلوما تصديقيا فيتوهم منها ما معتبرة في متعلقه
انتهى مع انه ليس كذلك اذ المعتبر فيه ليس الا النسبة البسيطة يصدق عليها هذه العبارة المفصلة كيف
ولو لم يكن كذلك بل يكون جزء له معتبرا فيه يلزم تحقق قضايا غير متناهية عند تحقق قضية واحدة كزيد
قائم فان هذه القضية على هذا التقدير مشتملة على مفهوم ان النسبة واقعة الذي هي قضية فيكون في
هذا المفهوم ايضا معتبر بناء على فرض كون المفهوم المذكور جزء لكل قضية ثم ينتقل الى هذا المفهوم المعتبر
في المفهوم المعتبر في زيد قائم وهكذا واعتبر مثل هذا في القضية السالبة ولما لم يلزم اختلال من التعريفات
المذكورة في الشرح والحاشية على تعريف التصديق باذعان النسبة كما لا يخفى على المتدرب عدل في
تعريفه من العبارة المشهورة الى هذا التعريف **قوله** وربما يظن آه اعلم ان النسبة التامة الخبرية الملحوظة
في القضية اذا حصلت في الذهن لا تخ اما ان يكون حصولها لا على وجه الحكاية عن نفس الامر اي بلا اعتبار ان
انها مطابقة لها او غير مطابقة لها بل باعتبار انها متصورة بين الموضوع والمحمول وهذا هو التخييل
وقد يفسر بتصور الوقوع او اللاوقوع من غير تردد وتجويز والمآل واحد او على وجه الحكاية فان حصلت
في النفس حين حصول هذه النسبة حالة فيها يعبر عنها بالانكار فهو التكذيب والا فاما ان يجوز
العقل ان يكون تلك النسبة مطابقة لنفس الامر او غير مطابقة لها تجويزا مساويا فهو الشك
او تجويز احدهما مرجوحا والآخر راجحا الاول الوهم والثاني الظن اذا عرفت هذا فاعلم انه لما اجاب
السيد ابو الفتح عن ايراد اورده الشارح على تعريف التصديق بادراك ان النسبة واقعة اوليست
بواقعة من دخول التخييل والشك والوهم في التصديق لان كل واحد منا ادراك لوقوع النسبة او لا وقوعها
مع انه خارج عنه بقوله ان المتبادر من ادراك ان النسبة واقعة اوليست بواقعة ادراكه على وجه الاذعان
كما يشعر به عنوان ان النسبة واقعة اوليست بواقعة بخلاف توهم ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها
انتهى يعني ان الدليل الذي اورده الشارح لدخول التخييل والشك والوهم في التعريف المشهور للتصديق

بناء على ان كل واحد منها ادراك هو وقوع النسبة اولا وقوعها غير مثبت لما ادعاه فان تحقق ادراك
وقوع النسبة اولا وقوعها لا يوجب تحقق ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة الذي هو معنى
التصديق حتى يلزم منه دخول التخييل وعديليه فيه فان المتبادر من ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة الادراك على وجه الاذعان ولا يتبادر من ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها هذا الادراك
فكيف يستلزم ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ح لادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وفيه
الحشى بان ظن السيد من ان المتبادر من قولهم ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة الادراك
على وجه الاذعان دون قولهم ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها مجرد ظن لا حجة له اذ ليس الفرق بين
القولين الا ان القول الاول مشتمل على حكم حملي والثاني على نسبة اضافية لكنه لا يوجب الفرق بينهما
بان يتبادر من الاول الاذعان دون الثاني ولا اعتبار للعنوان كما لا يخفى عند من له طبع سليم
والقول بان منشأ الظن لعله اخذ الاذعان في ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة دون ادراك
وقوع النسبة اولا وقوعها لا يجدي نفعا لانه على هذا التقدير يكون اعتبار الاذعان في الاول
من جهة الاصطلاح ولا كلام فيه بل في التبادر بالنظر الى المفهوم وظاهر ان مفهوميهما متساويان في
التبادر هذا توضيح كلام المحشي على طبق ما في بعض الحواشي ولا يخفى ما فيه فانه على هذا يكون معنى قول
المحشي ولعل منشأ الظن آه ان السيد اخذ الاذعان في ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة من جهة الاصطلاح ولم يعتبره في ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها مع انه لم يعتبر السيد
الاذعان في الاول الا من جهة التبادر كما ينادي عليه العبارة المنقولة منه ويمكن ان يوضح
كلام المحشي وقد يظن آه بانه قد يجاب عن ايراد الشبهة بدخول التخييل والشك والوهم في تعريف
التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بناء على تحقق ادراك وقوع النسبة اولا
وقوعها في كل واحد واحد منها بان تحقق ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها لا يستلزم تحقق ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة الذي هو تعريف للتصديق حتى يلزم دخولها فيه لما كان هذا
المنع بظاهره فاسدا لانه لما صدق على التخييل والشك والوهم ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها

وجب ان يصدق عليه ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة اذ لا فرق بينهما في المال رحمه
المحشي بقوله ولعل منشأ النظر آه حاصله ان المجيب لما اعتبر الاذعان في ادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة دون وقوع النسبة او لا وقوعها منع صدق ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة الذي هو تعريف التصديق على التخييل بعد يليه لعدم الاذعان فيها دون وقوع النسبة او لا وقوعها
وبهذا القدر تم الجواب فلا حاجة الى قوله والا فلا فرق بينهما الا انما اورده وفقا لما رجه ايه
الجواب من ان الفرق بين ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وبين وقوع النسبة او لا
وقوعها انما هو باعتبار التبادر فان المتبادر في الاول الادراك على وجه الاذعان دون الثاني
فلا يدخل التخييل ونحوه فيه كان الفرق بين العبارتين المذكورتين باعتبار الاذعان في احدهما دون
الاخرى انما هو بحسب الاصطلاح دون التبادر فانهما سيان من جهته فان قلت ما الوجه في
اعتبار الاذعان في ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة دون وقوع النسبة او لا وقوعها
قلت انهم يعبرون بقولهم ان النسبة واقعة او ليست بواقعة عن النسبة التامة الخبرية التي تعلق بها
الاذعان نادرا كما لا يكون الا على حسب الاذعان فيكون قولهم ادراك ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة اصطلاحا على اعتبار الاذعان دون وقوع النسبة او لا وقوعها فانهم لا يعبرون
به عن النسبة التامة الخبرية بل بالنسبة مطلقا فتأمل درة فائدة جليلة يجب التنبيه عليها وهي ان الحاجة
لدفع ايراد الشارح انما هو على رأي القدماء القائلين بتثليث اجزاء القضية فان التخييل ونحوه
لما كان عندهم يتعلق بالنسبة التامة الخبرية ورد عليهم انه يلزم من هذا ان يكون يصدق تعريف
تعريف التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة عليه مع انه ليس بتصديق فيحتاج
الى الدفع دون المتاخرين القائلين بتربيع اجزاء القضية فان التخييل واشاله عندهم انما يتعلق
بالنسبة التقييدية دون النسبة التامة الخبرية حتى يلزم منه صدق تعريف التصديق عليه ليحتاج
الى دفعه **قوله** والاذعان المراد به الجزم وهو ينقسم الى اقسام لانه اما ان يطابق الواقع فاما ان
يزول بتشكيك المشكك فيسمى تقليدا او لا يزول فيسمى يقينا او لا يطابق الواقع فيسمى جهلا مركبا

قوله من لواحق الصورة العلمية ولیست من قبیل الادراک اعلم انہم اختلفوا فی ان الشک
والاذعان واشالہما من الادراکات او من لواحقہا والظاہر ان ہذا نزاع لفظی فان من
قال ان العلم حالة مغایرة للمعلوم ومبدء لانکشافہ وربما یسمی بالحالة الادراکیة ذہب الی ان
الاذعان ونحوہ ادراک النسبة لانہ عبارة عما بہ الانکشاف ولاریب فی حصولہ فی الاذعان و
ونحوہ فان الاذعان بالنسبة ای الجزم بہا مبدء لانکشاف القوی لہا بحیث لایحتمل النقیض
والشک مبدء لانکشافہا بحیث یحتمل الطرفین علی التساوی والوہم مبدء لانکشاف احتمال
مرجوح والظن لراجح ومن قال ان عین المعلوم عینیة بالذات فسرہ بالصورة الحاصلة عند
العقل ذہب الی انہا من لواحق الصورة العلمیة لامن قبیل الادراک ہذا ہو الذی اختارہ جدی
واستاذی استاذی کمال المحققین قدس سرہ حیث قال اعلم ان الاذعان کیفیة اخری غیر الکیفیة
الادراکیة ولیس عین الادراک بل یعرض بعد الادراک کما قال البعض وہو الحق لان الادراک
والعلم عبارة عن منشأ الانکشاف ولا انکشاف فیہ کما یظہر بالرجوع الی الوجدان کیف
ولو کان الاذعان عین الادراک لزم ان یکون عین المذعن کالادراک یجب ان یکون عین
المدرک لما ان لاتغایر بینہما الا بحسب حصول القیام علی ما عرفت فالمذعن ای متعلق الاذعان
اما النسبة کما ہو المشہور او القضیة الجملة وہو الحق عند تحقیقہم یجب ان یکون متحدا مع الکیفیة الاذعانیة
التی ہی الادراک بنفسہا وذلک بطلان لان حصول القضیة والنسبة فی الذہن ح قیامہا بالذہن فیغایر
الکیفیة الاذعانیة وعلی تقدیر کونہا ادراکا یجب ان یکون القضیة او النسبة من حیث القیام ہی
الاذعان فلا یصح التغایر وکذا الحال فی الشک والوہم فانہما کالکیفیة الاذعانیة تغایر ان القضیة
والنسبة مع اعتبار قیامہا واعتبار القیام یوجب الادراک لا یوجب تلک التلک فی غیرہا ضرورة
فالاذعان وعدیلاہ علی زعمہم اما عین الکیفیة الادراکیة العلمیة او غیرہا کما ذکرہ وعلی الثانی لایصح
التقسیم وعلی الاول یحصل تقسیم المقرر ح ان الادراک ان کان ادراکا للنسبة فتصدیق غیر وعلیہ ما
علی تفسیر التصدیق بادراک ان النسبة واقعة او لیست بواقعة فان قلت الاذعان وان کان ادراکا

زوال الاذعان وحصول عقيبه هكذا حال الوهم والظن ونحوهما ويمكن ان يستدل عليه بتبدل اليقين لا دخل فيهما
لكون العلم متحدا مع معلومه احدهما انا اذا شككنا في النسبة ثم اذعنا بها فلا يخ اما ان يكون الشك
باقيا حالة الاذعان فيلزم ان يكون شئ واحد مشكوكا ومذعنا معا او زائلا فما سبيل الى زوال ان
الالتفات الى النسبة والطرفين باقية الى هذا الآن كما كانت من البين ان الادراك يكون باقيا ما دام
الالتفات الى المدرك بالفتح باقيا فكيف يزول ح هكذا حال الظن ونحوه وفيه تامل فيه وثانيهما انه لما كان العلم
عبارة عن الصورة الحاصلة عند العقل يكون الشك ونحوه من لواحقه لانه من البين ليس عين الصورة الحاصلة
بل يحصل بعدها ولا يذهب عليك ان مرادهم من الصورة الماخوذة في تفسير العلم الشئ الحاضر والاستاذ في
حضورية الاذعان ونحوه عند العقل وان كان الحضور بواسطة حضور النسبة فيكون علما البتة لانه ما اعتبر
في تعريفه حصول الشئ بلا واسطة فتامل **قوله** قدس سره وعلى الثاني لا يصح التقسيم اى تقسيم المص بان العلم
ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور لانه دال على ان التصديق قسم من العلم مع انه غير الكيفية
الادراكية العلمية **قوله** سانح وهو معترض ساده **قوله** وتصور معه تصديق وهذا هو محل التاييد ووجه التاييد
انه لما وقع في هذا القول لفظ مع وهو يقتضي التغاير بين المعين يجب ان يكون التصديق مغايرا للتصور
الذي هو مرادف للعلم فلم يكن ح من قبيل الادراك لكن لما كان يحصل بعد التصور صار من لواحقه **قوله** و
تحقيق المقام آه المقصود من هذا الكلام دفع التدافع الواقع في عباراتهم في تقسيم العلم حيث قسمه بعضهم بانه
اما تصور او تصور معه تصديق وبعضهم بانه اما تصور او تصديق فان الكلام الاول دال على ان التصديق
من لواحق الادراك والثاني على انه ادراك فتقرير الدفع ان التصديق يطلق على معنيين حقيقي ومجازي
الاول الكيفية الاذعانية والثاني التكيف بهذه الكيفية اى المصدق به من حيث هو مصدق به يعني ما تعلق
به التصديق وهي القضية مثلا فمن قسم العلم بالطريق الاول اراد بالتصديق معناه الاول فيكون من
لواحق الادراك ومن قسمه بالطريق الثاني وهذا هو المشهور اراد به المعنى الثاني فيكون من قبيل الادراك
فاندفع التدافع لان التقسيم الغير المشهور مبني على حمل التصديق على معناه المجازي والتقسيم المشهور مبني على
على المعنى الحقيقي قال حبيبي ومستاذ استاذي كمال الملة والدين قدس سره لا يخفى عليك ان ما سامحه

لكنه اخص لانه ادراك جازم قلنا الجزم نفسه هو الاذعان فيرجع التقسيم الى ان الادراك اما ان كان
ادراكا ساذجا او ادراكا معه تصديق فالقسمان هما الادراكان القبيلان والجزم هو الاذعان
والتصديق عبارات مؤداها واحد وهو الكيفية الاخرى المقارنة للادراك كما مر والحاصل ان الحكم
اما عبارة عن الادراك مع الجزم كما قالت فيفسد تقسيم العلم ويرجع الى التقسيم الرديّ او عبارة عن نفس
الادراك فيلزم ما يلزم على تفسير التصديق بادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة انتهى قوله قدس
سره كيف ولو كان الاذعان عين الادراك لزم ان يكون عين المذعن كالمدرك له ما اعترض
عليه من انه قائل ان يقول ان اتحاد العلم والمعلوم مختص بالعلم التصوري الحصولي فيجوز ان يكون
العلم التصديقي مغايرا للمعلوم فغيه ان جهة الادراك في جميع الادراكات واحدة فما الوجه
في ان يكون الادراك التصوري متحدا مع معلومه دون التصديقي نعم ما اعترض هذا المعترض
على قول المحقق قدس سره فالمذعن الخ من ان هذا البيان انما يفيد ان التصديق ليس ادراكا
للنسبة او القضية ولا يفيد ان التصديق ليس من جنس الادراك ففيه ان قوله لا يفيد الخ
ممنوع اذ حاصل هذا البيان ان التصديق لو كان ادراكا كان له مدرك البتة فيتعلق به وما يتعلق به لا يخلو
اما ان يكون النسبة او القضية المجملة او صورة الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما
او المجموع المركب من صورة الموضوع والمحمول الملحوظين باللحاظ الاستقلالي والنسبة الرابطة
الغير المستقلة واما المحكي عنه وعلى كل تقدير فيكون متحدا مع التصديق الذي فرض كونه علما
مغايرا بناء على اتحاد العلم والمعلوم مع انه باطل اذ كثيرا ما يقع التفارق بينهما ولعل منشأ الاعتراض
الثاني فهم المعترض من قول المحقق قدس سره باختيار متعلقية التصديق في النسبة او القضية المجملة
حيث ردد بينهما مع ان ذكر المحقق لهما ليس للانحصار بل على سبيل الاتفاق وقد يستدل على الفرق
من كون الشك ونحوه من لواحق الادراك بانه لو كان ادراكا ولما لكان متحدا مع معلومه الذي
هي النسبة او غيرها بناء على اتحاد العلم مع المعلوم فيلزم منه ان يكون شيء واحد وهو متعلق التصديق
متحدا بالذات مع امور مختلفة الحقائق فانه مع الاذعان مثلا يصير متحدا به ومع الشك معه

ای المعروض الذاتی علی ما حقق فی محله ١٢

زوال الاذعان في حصول عقيبه هكذا حال الوهم والظن ونحوهما ويمكن ان يستدل عليه بان استمرار اليقين لا يحتمل فيهما
لكون العلم متحدا مع معلومه احدهما انا اذا شككنا في النسبة ثم اذعنا بها فلا يخ اما ان يكون الشك
باقيا حالة الاذعان فيلزم ان يكون شيء واحد مشكوكا ومذعنا معا اولا فاما بسبب زوال ان لا
الالتفات الى النسبة والطرفين باقية الى هذا الآن كما كانت من الحين الى الادراك يكون باقيا
الالتفات الى المدرك بالفتح باقيا فكيف يزول ثم هكذا حال الظن ونحوه وفيه نظر ثانيهما انه لما كان العلم
عبارة عن الصورة الحاصلة عند العقل يكون الشك ونحوه من لواحقه لانه مع الحين ليس عين الصورة الحاصلة
بل يحصل بعدها ولا يذهب عليك ان مرادهم من الصورة المأخوذة في تفسير العلم الشيء الحاضر ولا شك في
حضوره الاذعان ونحوه عند العقل وان كان الحضور بواسطة حضور النسبة فيكون علما البتة لانه ما اعتبر
في تعريفه حضور الشيء بلا واسطة فتامل **قوله** قدس سره وعلى الثاني لا يصح التقسيم اي تقسيم المص بان العلم
ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور لانه دال على ان التصديق قسم من العلم مع انه غير الكيفية
الادراكية العلمية **قوله** سانح وهو معرب باده **قوله** وتصور معه تصديق وهذا هو محل التأييد ووجه التأييد
انما وقع في هذا القول لفظ مع وهو يقتضي التغاير بين المعين يجب ان يكون التصديق مغايرا للتصور
الذي هو مرادف للعلم فلم يكن ح من قبيل الادراك لكن ما كان يحصل بعد التصور صار من لواحقه **قوله**
تحقيق المقام آه المقصود من هذا الكلام دفع التدافع الواقع في عباراتهم في تقسيم العلم حيث قسمه بعضهم بانه
اما تصور او تصور معه تصديق وبعضهم بانه اما تصور او تصديق فان الكلام الاول دال على ان التصديق
من لواحق الادراك والثاني على انه ادراك وتقرير الدفع ان التصديق يطلق على معنيين حقيقي ومجازي
الاول الكيفية الاذعانية والثاني المتكيف بهذه الكيفية اي المصدق به من حيث هو مصدق به يعني ما تعلق
به التصديق وهي القضية مثلا فمن قسم العلم بالطريق الاول اراد بالتصديق معناه الاول فيكون من
لواحق الادراك ومن قسمه بالطريق الثاني وهذا هو المشهور اراد به المعنى الثاني فيكون من قبيل الادراك
فاندفع التدافع لان التقسيم الغير المشهور مبني على حمل التصديق على معناه المجازي والتقسيم المشهور مبني على حمله
على المعنى الحقيقي قال حبيبي واستاذ استاذي كمال الملة والدين قدس سره لا يخفى عليك ان وسائحه

وهي ان الصدق بما هو مصدق به ليس الا القضية وهي ليست من قبيل الادراك بل من المدركات
الا انه توسع نظرا الى الاتحاد حقيقة انتهى قوله قدس سره الا انه توسع نظرا الى الاتحاد حقيقة اى اتحاد
الادراك مع المدرك حقيقة فالحاصل انه لما تعلق الادراك بالقضية صارت القضية مدركة فيصح
اطلاق الادراك عليها ايضا توسعا ومجازا بناء على اتحاد الادراك مع المدرك والا ففي الحقيقة ليست
القضية الا مدركا لا ادراكا ويمكن دفع التدافع بوجه آخر يستنبط بما حررناه من ان النزاع في كون التصديق
وغيره من العلم او من لواحقه نزاع لفظي فمراده من قسم العلم الى التصور الساذج وتصور معه تصديق غير العلم
بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولا شك ان التصديق ح لا يكون من قبيل الادراك لانه ليس
عينها بل من لواحقه لانه يحصل بعد حصول صورة الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية ومن قسم
الى التصور وتصديق فسره بالحالة الادراكية ولا ريب في ان التصديق ح يكون من قبيل الادراك
لا من لواحقه قال الشارح وفي هذا اى في هذا العدول وفي هذا التقسيم تشنيع كما قيل ان في الشق
الثاني اشارة الى التحقيق الثاني كما ان الاشارة الى التحقيق الاول في الشق الاول كذا قال الفاضل
اليزدي **قوله** وايضا اشارة الى ان التصديق المنطقي هو بعينه التصديق اللغوي اى بالمعنى الثاني
الذي سيبينه المحشي لا الى ان المصنف جعل التصديق المنطقي عين اذعان النسبة التامة الخبرية ولا معنى لهذا
الاذعان الا التصديق بان المحمول ثابت للموضوع الذي هو تصديق لغوي بالمعنى الثاني **قوله**
على ما يظهر من كلام الشيخ في الحكمة العلائية حيث قال فيها دانستن دو گونه بود يكي اندر رسيدن
وآن را بتازي تصور خوانند دوم گرويدن وآن را بتازي تصديق خوانند **قوله** كالعلامة
الشيرازي في درة التاج حيث قال فيها مراد از تصديق وتكذيب معنى لغوي ايشان ست
قوله والسعد في شرح المقاصد حيث قال فيه التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه
اللغوي **قوله** وبيانه آه تفصيل المقام ان للتصديق في اللغة معنيين احدهما هو وصف النسبة
حيث يقال هذه القضية صادقة وهو عبارة عن مطابقة القضية للواقع وآخرهما ما هو وصف المتكلم
حيث يقال قائل هذه القضية صادق وهو عبارة عن الاخبار بقضية مطابقة للواقع فهذا التوصيف

توصيف الشيء بحال المتعلق والتصديق في اللغة ثلثة معان يؤخذ من معنى الصدق اولها ماخوذ من
الصدق بالمعنى الاول فيكون عبارة عن الاذعان بان معنى القضية صادق مطابق للواقع ويعبر
عنه في الفارسية براست داشتن وصادق داشتن وقد يعبر عنه براست داشتن وصادق انگاشتن
والمآل واحد وثانيها ماخوذ من هذا المعنى فيكون عبارة عن الاذعان بمعنى القضية اي الاذعان
بان المحمول ثابت للموضوع في الواقع ويعبر عنه في الفارسية بگرويدن وباور كردن وهذا في التصديق
الحملي الموجب فقس على هذا حال الحملي السلبي والتصديق الشرطي والتصديق بهذا المعنى يعني التصديق
المنطقي اذ المنطقيون انما يبحثون عنه فالفرق بين المعنيين ان الاذعان في الاول يتعلق بالقضية
التي موضوعها هذه القضية ومحمولها صدقها وفي الثاني بنفس القضية واليه اشار المحشي بقوله وتحصيل
قبل حصول المعنى الاول يحيل القابلية الواقعة في قوله على القابلية بحسب المتعلق فالحاصل ان حصول التصديق
بالمعنى الثاني قبل حصوله بالمعنى الاول باعتبار المتعلق يعني يكون حصول متعلق التصديق بالمعنى
الثاني مقدما على حصول متعلق التصديق بالمعنى الاول بناء على ان متعلق التصديق بالمعنى الثاني
نفس ثبوت المحمول للموضوع وهو جزء لكون القضية مطابقة للواقع الذي هو متعلق للتصديق
بالمعنى الاول وحصول الجزء يكون مقدما على حصول الكل وما يفهم من كلام البعض ان الفرق بين المعنيين
بالتصديق بوجهين اشار الى احدهما في ضمن تفسيرهما من ان الفرق بينهما بحسب المتعلق والثاني بقوله
وتحصيل آه وحاصله انه لما كان حصول التصديق بالمعنى الثاني مقدما على حصوله بالمعنى الاول
كانا متغايرين قطعا ففيه انه على هذا لا يصح حكم المحشي بماخوذية المعنى الثاني للتصديق من المعنى الاول
فانه من البين انه لابد ان يوجد الماخوذ منه اولا والماخوذ ثانيا وهو ليس كذلك اذ قد يحصل المعنى
الثاني بالتصديق بدون حصول المعنى الاول فانه قد يلاحظ معنى القضية اجمالا ويذعن به ثم يحكم على
القضية بانها مطابقة للواقع ويذعن بها قال حبي واستاذ استاذي كمال المحققين قدس سره
جعل المعنى الاول مع كونه عبارة عن الاذعان بصدق القضية ماخوذا عن الصدق بمعنى وصف
القضية بعيد لا وجه له فان ضابطة اللغة على ما بينها تجعل المعاني الثلث لغوية للقضية وما قيل

ان خاصة باب التفعيل الانتساب الى المأخذ فيستفاد منه هذا المعنى عجيب فان الانتساب ناه النسبة
اليه كما فى فسقته اى نسبته الى الفسق وهو غير الاذعان بالفسق فان النسبة بالكلام وبالاذعان
وما قال ان المعنى الثانى مأخوذ من الاول لعله اراد به التجريد ما افاد وجه له انتهى قوله قدس سره
وما قيل آه القائل المحشى المدقق حيث قال فى منهيته على شرح الرسالة القطبية المعمولة فى التصور
والتصديق وقيل وجه ان التصديق من باب التفعيل ومن خواصه النسبة الى المأخذ فمعنى صدقت
القول نسبته الى الصدق فكان معنى اللفظ فى الاصل صادق دانستن راست دانستن وفى المعنى
الثانى لا يعتبر تلك النسبة ففيه تعبير عنه بنقصان فاطلاقه على الثانى من جهة انه مأخوذ عنه وهو نحو
من الاشتقاق كما بين فى موضعه فيكون التصديق بالمعنى الثانى مأخوذا عنه بالمعنى الاول اه
ولما كان المعنى الاول مأخوذا من الصدق الذى هو وصف للقول كان المعنى الثانى مأخوذا عنه
ثانيا وبالواسطة انتهى قوله قدس سره فان النسبة بالكلام وبالاذعان فيه ان النسبة التى هى
فى خاصة باب التفعيل ليست مخصوصة بالكلام بل اعم منه ومن فعل القلب ولا شك ان الاذعان
فعل القلب فيصح النسبة ايضا فصح ان يراد من التصديق النسبة الى الصدق بالاذعان
به قوله قدس سره وما قال ان المعنى الثانى مأخوذ من الاول لعله اراد به التجريد وهذا هو الذى عبر
المحشى فى المنهية المذكورة بقوله ففيه تعبير عنه بنقصان ومن ثمه ظهر وجه تقديم المعنى الاول للتصديق
على معناه الثانى فى الذكر لان الاحق ان يذكر المأخوذ متأخرا عما اخذ منه وثانيهما المأخوذ من الصدق
بالمعنى الثانى فيكون التصديق عبارة عن الاذعان بان قائل هذه القضية مخبر عن قضية مطابقة
للواقع ويعبر عنه فى الفارسية براست گرويدن و راست دانستن وحق گرويدن و دانستن وقد يعبر عنه براست گرويدن
وحق گرويدن و باور داشتن والمآل واحد قال المحشى فى الحاشية المنهية قد خفى الفرق بين هذه المعانى على بعض
حتى ان الشارح فى شرح المقاصد لم يفرق بين المعنى الثانى والثالث وفرق بينهما وبين المعنى الاول
لا على ما ينبغى حيث قال التصديق المعتبر فى الايمان هو ما يعبر عنه فى الفارسية بگرويدن
وباور كردن و راست گرويدن اذا اضيفت الى الحاكم وراست دانستن وحق دانستن اذا

الى الحكم انتهى **قوله** فيها لم يفرق بين المعنى الثانى والثالث لان الفرق بين المعانى الثلث للتصديق
انما هو باعتبار الاضافة والتعلق كما عرفت من ان المعنى الاول مضاف الى صدق القضية
والثانى الى نفس الحكم اى معنى القضية والثالث الى الحاكم فلما جعل المص فى شرح المقاصد گرويدن
وباور كردن الذى يعبر به عن المعنى الثانى وراست گو دانستن الذى يعبر به عن المعنى الثالث
مضافين الى الحاكم جعل متعلقهما واحدا فلم يبق بينهما فرق الا ان يقال ان قول المص اذا اضيف
الى الحاكم يتعلق بقوله وراست گو دانستن فقط فيكون بينهما فرق البتة لانه يكون حاصل قوله
التصديق المعتبر فى الايمان آه انه يعتبر فيه تصديقان تصديق لنفس الحكم الذى اخبر به الله تعالى
ورسوله صلى الله عليه وسلم ويعبر عنه فى الفارسية بگرويدن وباور كردن وتصديق المخبر بان نسبه
ويعبر عنه فى الفارسية براست گو دانستن **قوله** فيهما فرق بينهما اى بين المعنى الثانى والثالث
وبين المعنى الاول لاعلى ما ينبغى لانه اضاف راست دانستن وحق دانستن الذى يعبر به عن المعنى الاول
الى الحكم مع انه لا يضاف اليه بل الى صدق القضية الا ان يراد بالحكم فى قول المص صدق القضية
فانه قد يطلق عليه ايض **قوله** وبهذا التحقيق يعنى بقوله وهذا المعنى هو التصديق المنطقى وتحصيل قبل
حصول المعنى الاول يسقط المنافاة آه وجه المنافاة بين القولين ظم فان القول الاول اى التصديق
المنطقى هو التصديق اللغوى يدل صراحة على اتحاد التصديق المنطقى بالتصديق اللغوى وقول الثانى
التصديق المنطقى هو التصديق الاول والتصديق اللغوى تصديق ثان يدل على تغاير التصديق
المنطقى بالتصديق اللغوى فان التصديق بالمعنى الاول اى الاذعان لصدق القضية لما كان مغايرا
للتصديق بالمعنى الثانى اى الاذعان بمعنى القضية يكون التصديق المنطقى الذى حكموا بعينيته للتصديق
الاول فى هذا القول مغاير التصديق اللغوى الذى حكموا فى هذا القول بعينيته للتصديق الثانى
لان التغاير بين المتعينين يستلزم تغاير عينيهما والا لم يبق العينية ووجه سقوط المنافاة ان مرادهم
من التصديق اللغوى والتصديق الاول اللذين حكموا بعينيتهما مع التصديق المنطقى امر واحد
وهو التصديق بان المحمول ثابت للموضوع لكن لما كان له جهتان جهة الحصول فى الذهن بسبب المتكلم

وهو بهذا المعنى يكون مقدما على الاذعان بصدق القضية فاطلقوا عليه الاول نظرا الى انه اول
المرتبة وهذا المأخوذ من هذا المعنى المأخوذ يكون متأخرا عن المأخوذ منه فذكروه في العبارة
والنظم بعده فاطلقوا عليه الثاني نظرا الى اللفظ والعبارة فلا يتبادر من سوق الكلام من ان المراد
بالاول هو المذكور في العبارة اولا وهو الاذعان بصدق القضية حتى يلزم منه المنافاة **قوله**
وبهذا اي بما ثبت ان التصديق اذعان **قوله** ليس على ما ينبغي كيف والتكذيب ليس باذعان
لانه يعبر عنه في الفارسية بقبول ناكردن وباور نداشتن وأين فيه الاذعان الا ترى ان التكذيب
اذا تعلق بالقضية الموجبة يقال لها المكذب به والتصديق اذا تعلق يقال لها المصدق به والمكذب به
ليس عين المصدق به كذا قال المحشي في شرحه للرسالة القطبية المعمولة في التصور والتصديق دام ظله
قال فيها اما الشك فليس في طرفيه تصديق اصلا واما الانكار ففي طرف المخالف بعد توجه النفس اليه لان
الانكار للشيء يستلزم الاقرار بطرفه بعد التوجه اليه وهو ليس عين التصديق بالقضية السالبة لان الانكار
والتكذيب في القضية الموجبة هو ان معنى القضية الموجبة غير مطابق للواقع والتصديق في القضية
السالبة هو ان يحصل في الذهن ان معنى القضية السالبة مطابق للواقع فالانكار ليس عين الاذعان
وان كان مستلزما له انتهى ومن هذا القول للمحشي ظهر وجه قوله ليس على ما ينبغي وان لا يصح هو ان الحكم
بالعينية على سبيل المسامحة والمبالغة صحيح باعتبار الاستلزام فان تكذيب كل من الطرفين يستلزم
تصديق الآخر وكذا التصديق به يستلزم تكذيب الآخر **قوله** قد صرح الشيخ وغيره بان الانكار
انما هو من قبيل التصور دون التصديق تأييد لكون التكذيب ليس باذعان وانما قال من قبيل
التصور دون التصديق لان التصور يكون منشأ للانكشاف والانكار لما لم يكن منشأ كيف
يكون تصورا حقيقة نعم انه من قبيله بمعنى انه من توابعه ولواحقه يحصل بعده لانه عبارة عن حدوث
حالة في النفس بعد تصور الموضوع والمحمول وينبغي ان يعلم انه كما ان للتصور معنيين وللتصديق
ثلاثة معان كذلك للتكذيب المقابل للتصور معنيان وللتكذيب المقابل للتصديق ثلاثة معان
فعليك بالتأمل الصادق **قوله** متعلق بتغاير للتصور لا باعتبار التعلق هكذا وقع في بعض النسخ

اعلم انہ لما فہم من کلام السید فی الفتح ان قول الشارح کما یشہد بہ الوجدان متعلق بقولہ لا باعتبار المتعلق حیث تمسک فی تعلیقاتہ علی حاشیتہ المتعلقۃ علی ہذا الشرح التغایر الذاتی بین التصور والتصدیق الذی وقع فی کلام الشارح مقابلا للتغایر بحسب المتعلق علی ان المراد منہ ما ہو مقابل للتغایر بحسب المتعلق کما یشہد بہ الوجدان بمعنی ان لیس التغایر بین التصور والتصدیق تغایرا بحسب المتعلق وان تحققت المغایرۃ بینہما بحسب الاعتبار فدفع الاشکال الذی یجی بیانہ من انہ اذا تعلق التصور بالتصدیق یکون التصور علما والتصدیق معلوما فیلزم اتحادہما اذ العلم والمعلوم یکونان متحدین بالذات مع انہم قائلون بالتغایر الذاتی بین التصور والتصدیق بان العلم والمعلوم وان یکونا متحدین بالذات لکنہما متغایران بالاعتبار فان فی مرتبۃ العلم یلاحظ العوارض الذہنیۃ دون المعلوم ولا شک فی تحقق ہذا التغایر بین التصور الذی ہو علم علی تقدیر تعلقہ بالتصدیق وبین التصدیق الذی ہو معلوم ومرادہم من التغایر الذاتی بین التصور والتصدیق لیس الا ہذا التغایر الاعتباری دفعہ المحشی بقولہ ہذا حاصلہ ان قول المص العلم ان کان اذعانا للنسبۃ فتصدیق لما یدل صراحۃ علی ان التصور مغایر للتصدیق مغایرۃ نوعیۃ لانہ جعل التصدیق نفس الاذعان ہو مغایر بالنوع للتصور قطعا لا بد ان یراد بالمغایرۃ الذاتیۃ التی وقعت فی کلام الشارح المغایرۃ النوعیۃ لا مقابل التغایر الذی یکون بحسب المتعلق لیکون کلام الشارح منطبقا علی ما یدل علیہ قول المص فیجب القول ح بان قول الشارح کما یشہد بہ الوجدان السلیم متعلق بمغایر للتصور لا لقولہ لا باعتبار المتعلق کما فہمہ السید والاظہر ان المغایرۃ النوعیۃ التی ہو المقصود وطریق دفع الاشکال لیس منحصرا فی الارادۃ من المغایرۃ بین التصور والتصدیق المغایرۃ التی ہی المقابلۃ للمغایرۃ بحسب المتعلق لانہ یندفع بوجہ آخر وہو الذی سنوضحہ ان شاء اللہ تعالی واکثر النسخ وقع بدون لفظ لا الثانیۃ فی قولہ لا لا باعتبار المتعلق فعلی ہذا یکون مقصد المحشی من قولہ دفع ما عسی ان یتوہم ان قولہ کما یشہد بہ الوجدان السلیم متعلق بقولہ باعتبار المتعلق بانہ لیس متعلق بہ بل بقولہ مغایر للتصور والا یکون الحاصل ان اختلاف التصور والتصدیق باعتبار المتعلق کما یشہد بہ الوجدان السلیم

مع ان الامر ليس كذلك ثم اشار الى رد القول المذكور من السيد الى الفتح بقوله المراد بالمغايرة آه وبالجملة يكون غرض المحشي على النسخة الاولى من قوله متعلق الى قوله ثم الرد على قول السيد الى الفتح وعلى النسخة الثانية من قوله متعلق بمغاير للتصور لا باعتبار التعلق الرد على التوهم المذكور من قوله والمراد آه الرد على قول السيد قوله ولك ان تقول آه استدلال على ان التغاير بين التصور والتصديق تغاير نوعي وابطال لما زعم البعض من انهما متحدان بالذات ومتغايران باعتبار التعلق حاصله انا نعلم قطعا ان للتصديق متعلقا فاما ان لا يتعلق التصديق الا بسوا كان نسبة تامة خبرية او قضية مجملة او الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة او المحكي عنه على اختلاف الآراء والتصور لازم خاص بهان متعلقه ليس كذلك فان متعلقه لا ان يكون اعم من متعلق التصديق كما هو عند القائلين بتثليث اجزاء القضية بناء على انه يتعلق بكل شيء حتى بنفسه وبنقيضه ايضا او مباينا كما هو عند المتأخرين القائلين بتربيع اجزاء القضية فان التصور عندهم لا يتعلق بالتعليق بالحكم بل بما عداه واحدا كان او متعددا بدون نسبة او معها تقييدية او انشائية ومهما كان كذلك لابد ان يكون التصور والتصديق نوعين متباينين مختلفين بالذات لان اختلاف اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات والا يلزم الانفكاك بين اللوازم والملزومات فالقول باتحادهما بحسب الذات ينافي القول بتغايرهما بحسب التعلق الذي هو لازم لهما اذ اتحاد الملزومات ينافي اختلاف اللوازم فلو لم يكن بين التصور والتصديق تغاير نوعي واختلاف بحسب الذات بل اتحاد بحسب الذات وتغاير بحسب التعلق يلزم القول بالمتنافيين لان اتحاد الملزوم يستلزم اتحاد اللازم واختلاف اللازم يستلزم اختلاف الملزوم انتهى توضيح كلام المحشي وانما عدلنا عما قيل في حيه يستلزم اختلاف اللوازم اختلاف الملزومات من امتناع استناد الامور المختلفة الى مؤثر واحد واللوازم من آثار الملزومات المقتضية لها اما بماهيتها من حيث هي كما هو مختار الشيخ الرئيس او مع قيد الوجود المطلق كما في لوازم الماهية عند المتأخرين ومنهم المحشي والشارح او خصوصا كما في اللوازم العينية والذهنية انتهى الى قولنا والا يلزم الانفكاك بين الملزومات واللوازم لوجوه منها

ملا عالم کو(؟) اللہ ... محمود مبارک ... ۱۲

ان مرادہم من اختلاف اللوازم الذی یستلزم اختلاف الملزومات ان ما ہو لازم الشئی لایکون لازما
للآخر لا ما فہمہ ذلک القائل من کون اللوازم متعددۃ فی انفسہا والا یلزم ان لایتعدد اللوازم للملزوم
الواحد ایضا بعین ما ذکرہ من ان الواحد لایصدر عنہ الا الواحد ومنہا ان قول القائل مبنی علی کون اللوازم
معلولۃ للملزومات مع ان الحق خلافہ وہو ان اللوازم مجعولۃ بجعل الفارق لکن بجعل الملزوم لا بجعل
مستانف وبہذا یندفع ما قال ہذا القائل ثانیا من ان دلالۃ وحدۃ اللوازم واختلافہا علی وحدۃ الملزوم
واختلافہا دلالۃ الدلیل الانی ودلالۃ وحدۃ الملزومات واختلافہا علی وحدۃ اللوازم واختلافہا
دلالۃ الدلیل اللمی لامتناع تعدد العلل المستقلۃ لمعلول واحد انتہی لان الملزومات لیست علۃ
للوازمہا حتی یصح قول القائل ان دلالۃ الملزومات علی اللوازم دلالۃ لمیۃ وبالعکس انیۃ ومنہا
ان قول القائل من امتناع استناد الاشیاء المختلفۃ الی مؤثر واحد انما یصح اذا لم یعتبر مع المؤثر
الواحد جہات لامکان ان یعتبر موجبات مختلفۃ متعددۃ لا امتناع فی صدور الامور المختلفۃ منہ
فتامل وبعد لایخفی علی المتدرب من الاختلال فی الاستدلال وہو ان استلزام اختلاف اللوازم
لاختلاف الملزومات بالذات انما ہو علی تقدیر ان یکون اللوازم لوازم نفس الماہیۃ دون ما اذا
کانت لوازم الصنف الذی ہو عبارۃ عن ماہیۃ کلیۃ یعتبر معہا صفۃ عرضیۃ الا تری ان السواد لازم
للزنجی والبیاض للرومی مع ان الزنجی والرومی لیسا مختلفین حقیقۃ وماہیۃ فیحق للقائل ان یقول
انا لا نسلم ان متعلق التصور والتصدیق لازم لماہیتہما حتی یوجب اختلافہما بالنوعیۃ لم لایجوز ان یکون
لازما صنفیا فکیف یوجب اختلاف ملزومہ حقیقۃ والقول بان التصور والتصدیق لیسا صنفین
من الادراک لان الصنف ماہیۃ اعتباریۃ وہما من الموجودات الخارجیۃ فکیف یکونان صنفین
لان الاعتباریۃ ینافی الموجودیۃ الخارجیۃ قول لا یعبأ بہ لان موجودیۃ التصور والتصدیق بالوجود
الخارجی انما ہی بالمعنی الاعم الذی اخترعہ المحشی وبالمعنی الاخص الاعتباریۃ انما ینافی الخارجیۃ
بہذا المعنی دون الاول فلا منافاۃ تقدح فی ان یکونا موجودین خارجیین بالمعنی الاول مع کونہما
صنفین ودعوی البداہۃ بانا نلتفت الی حقیقۃ التصور والتصدیق ولو بوجہ فنحکم علی ذی الوجہ

وانما يتعلق به بوجه من الوجوه او ترى ان حقيقة الواجب عز شانه يمتنع تصورها بالكنه وانما يجوز بوجه
ولا يذهب عليك ان التصديق من المفهومات الاصطلاحية فلا يكون كنهها وحقيقتها الا ما اصطلح
عليه المصطلحون من كونه عبارة عن الحالة الادراكية المفسرة تارة بالصورة العلمية الكلامية وكل واحد منهما
مما يمكن تعلق التصور به فيصح التعلق بحكم بحث على انا لم نجعل منشأ استحالة تعلق التصور بالتصديق بالفعل
ليتوجه عليه ما ذكر من انه يجوز ان يكون هذا التعلق مستلزما للتعلق على وجه الشرطية فلا ينتهض السند واجاب
الفاضل مرزا جان من المحققين بما حاصله ان العلم عبارة عن العرض والعوارض الذهنية
من المعروض تعقلا فيكون كل من التصور والتصديق ح عبارة عن المجموع منه فلا يكون متحدا
مع المعلوم لان الكل يكون مغايرا للجزء مغايرة ذاتية وان لم يتحد فلم يلزم منه ما ذكره من ان التصور
والتصديق ربما يتحدان من ان العلم يكون متحدا مع المعلوم معنا ان تحصيلها بالماهية مجردة
مع قطع النظر عن العوارض الذهنية التي هي جزء الحقيقة العلمية ومن البين ان هذا [illegible]
الذاتي وانت خبير بما فيه لان هذا الجواب انما يتم لو ثبت ان الحقيقة العلمية مركبة من المعروض و
مع انه باطل كما حققه المحشي فيما سبق فتذكره قوله ثم المشهور في توجيه اجزاء القضية [illegible]
المتأخرين على ان اجزاء القضية اربع بيانه على ما في البستان ان القدماء يقولون ان القضية مركبة من ثلثة
اجزاء طرفاها والنسبة التامة الخبرية التي يعبر عنها بالفارسية ببست و نيست فتصديق وشك
وتخيل متعلق بهذه النسبة تسمى نزد منطقيان نسبت حكمي والفارسية [illegible]
فرق بين التصور والتصديق بحسب المتعلق بمعنى ان كل واحد منهما متعلق [illegible]
قالوا ان القضية مركبة من اربعة اجزاء هي تلك المذكورة والنسبة التقييدية التي [illegible]
في الفارسية آن تسمى نزد منطقيان [illegible]
الشك [illegible] التصور [illegible] التصديق [illegible] النسبة [illegible]
[illegible] المحمول [illegible] النسبة [illegible]
[illegible] النسبة [illegible] المحمول [illegible]

التامة الخبرية والحكم وترجيحها بملاحظة لا يقم لما كانت النسبة التقييدية موردا للحكم الذي يتعلق به
التصديق كانت متعلقة بموردا للتصديق ايضا لان متعلق المتعلق متعلق فيكون هي متعلقة بكل من التصور
والتصديق مع انهم قائلون بالمغايرة بينهما بحسب المتعلق لانا نقول ان مرادهم من مغايرة التصور والتصديق
بحسب المتعلق تغايرهما بحسب ما يتعلقان به بالذات لا شك في تحققه فان ما هو متعلق للتصديق بالذات
اي النسبة التامة الخبرية مغاير بالذات لما يتعلق له الشك ونحوه بالذات اي النسبة التقييدية فلا يضره
تعلق التصديق بالنسبة التقييدية ح لانه بالعرض وبواسطة تعلق النسبة التامة بها **قوله**
والوجدان السليم يحكم ببطلانه ايضا اي تربيع اجزاء القضية كما يحكم ببطلان مبناه من تغاير المتعلق
لكل واحد من التصور والتصديق بالدليل الذي اورده المحشي بقوله وذلك ان نقول آه فانه اذا قلنا
زيد قائم لا نفهم منه الا نسبة واحدة وهي النسبة التامة الخبرية دون نسبة اخرى فلا حاجة اذن
في عقده الى اعتبار النسبة التقييدية فلا يتعلق الشك ونحوه الا بما يتعلق به التصديق اي النسبة
التامة الخبرية فالمدرك واحد والتفاوت في الادراك بانه اذعاني او ترددي ففي قوله ايضا اشارة
الى وجه آخر لبطلان تربيع اجزاء القضية وهو انه لما بطل مبناه بطل هو ايضا لان بطلان مبناه يستلزم
بطلان ما يبتنى عليه واعلم ان المحشي قد اثبت عدم جزئية النسبة التقييدية للقضية بوجوه صرح احدها
بقوله والوجدان السليم يحكم ببطلانه الاتري آه واشار الى ثانيها بقوله ايضا واستدل عليه ثالثا في بحث
التصديقات بانه يكون في الشك حكاية عن امر واقعي وهو حصول النسبة التامة الخبرية لا دخل فيه
لنسبة اخرى كيف ولو كانت ثمة نسبة اخرى تكون موردا للحكم بالوقوع واللاوقوع على ما زعموا
لكانت مستقلة بالمفهومية وهو غير معقول قيل توضيحه ان الوقوع ومقابله نسبة تامة لا تتعلق الا
بالطرفين فموردهما اما ان يلاحظ ويؤخذ بحيث يكون آلة لحاظ بينهما وهذا مع انه غير معقول يوجب
ان يكون ذلك المورد مستقلا او يجعل في ذلك محكوما عليه بخصوصيته بها ويعتبر نسبة اخرى بينهما كما
يدل عليه عبارتهم المشهورة اعني ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والمحكوم عليه يجب ان يكون مستقلا
وبما استدل المحشي على عدم جزئية النسبة التقييدية للقضية في شرحه للرسالة المعمولة في التصور والتصديق

ه اقول ان الفاضل المحشي ... ١٢

ما اذا ان كانت النسبة التقييدية جزءا للقضية يلزم جزئيتها لها مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن
النسبة التامة الخبرية التي يعبر عنها عند التفصيل بان النسبة واقعة او ليست بواقعة اذ لا فرق بين
الاجمال والتفصيل الا في اللحاظ فدفعه في النهية المتعلقة على هذا الشرح بان النسبة التامة الخبرية امر مجمل كالبسيط
يعبر عنه بهذه العبارة التفصيلية لا انها دالة عليه وحاصله انه ليس معنى الاجمال والتفصيل ما فهم في الحد
والمحدود حتى يلزم ان يكون النسبة التقييدية جزءا للنسبة التامة الخبرية في مرتبة الحد وفيما نحن فيه على
تقدير اعتبار جزئيتهما للقضية من لزوم كونها جزءا لها مرتين بل الاجمال بمعنى البساطة والتفصيل بمعنى
التعبير بالعبارة المفصلة وجزء القضية ليس الا تلك الحالة البسيطة لا تلك العبارة المفصلة وقد استدل
جدي وهو استاذي كمال المحققين على عدم جزئية النسبة التقييدية للقضية بانه لا بد لكون شيء جزءا
لآخر ان لا يتم ولا يحصل حقيقة ذلك الآخر بدون ذلك الشيء ولا شك في ان حقيقة الحكاية عن الواقع في باب
الخبرية تحصل وتتم بلا اعتبار النسبة التقييدية فجعلها جزءا تعسف كيف فان مناط الصدق والكذب
في الاخبارات في جانب المحكي عنه نفس حلول المحمول في الموضوع وفي جانب الحكاية محض الوقوع الحاكي
عن الحلول الواقعي فالاجزاء الثلث في المحكي عنه وكذا الثلث في الحكاية تكفي لتطابق احدهما بالآخر
ولا حاجة الى الزائد ولو كان بالعرض فلا يصح الحكم بكونها جزءا فانه ليس مما لا بد لصدق القضية وكذبها
كما عرفت مناط الصدق انتهى ولك ان تستدل على المطلوب بوجه آخر وهو ان النسبة التقييدية التي تلزم انها
يتعلق بها الشك الذي لا يتقوم حقيقته الا بالحكاية عما في نفس الامر غير حاكية عنه فلو كانت جزءا للقضية
يلزم ان يكون القضية المشكوكة غير حاكية وهذا خلاف ما هو المتقرر عندهم وبهذا اندفع ما قيل من ان
الشك يتعلق بالنسبة التقييدية من حيث انها واقعة او ليست بواقعة والتصديق يتعلق بنفس
الوقوع او اللاوقوع لان النسبة التقييدية على كل تقدير سواء جعلت الحيثية المعتبرة معها حيثية تعليلية
فيكون النسبة التقييدية ح فقط متعلقة للشك وتقييدية فتكون جزءا لمتعلقه اذ متعلقه ح كل
مجموع النسبة التقييدية والحيثية المذكورة لا تصلح لان تجعل متعلقة للشك الذي يكون حكاية على
وجه الاستقلال لا على وجه الجزئية لانها لا تكون حاكية قوله وعلى مقصودهم اما كان قبل التالية

للمحشي

العقلاء اللاذكياء بترجيع اجزاء القضية من جهة تحقق النسبتين المذكورتين فاسد اشد الفساد كما عرفت واراد
ان يصلحه بحيث يخرج من الفساد الى الصحة لان حمل كلام العقلاء على هو بين الفساد ليس من دأب المحصلين فوجه ان مقصود
القائلين بتربيع اجزاء القضية ليس اثبات النسبتين المتغايرتين بالذات فيها بل مرادهم ان النسبة واحدة لكن لما كان لها
اعتباران اعتبار انها نسبة بين طرفي القضية ورابطة لهما مرتبطان واعتبار انها حكاية عن امر واقعي قالوا انها
بالاعتبار الاول الذي هو نسبة حكمية تكون متعلقة للشك وبالاعتبار الثاني الذي هو نسبة خبرية
متعلقة للتصديق وانما قال لعل لان هذا التاويل تخالف لما عليهم من انه يكون في الشك الحكم
حكاية عن امر واقعي كما في التصديق غاية الامر انه يكون في التصديق جزم للنسبة سواء كانت ايجابية
او سلبية دون الشك قوله وما في شرح المطالع من ان اجزاء القضية عند التفصيل اربعة لا تقل
عما اسلفناه لك من ان معنى التفصيل هو ما يعبر عنه بالعبارة التفصيلية كما لا يخفى قوله اشارة
الى ذلك اي القول السابق من ان النسبة واحدة لكن لها اعتبارين باعتبار تصير متعلقة
للشك ونحوه وباعتبار آخر للتصديق ولا يخفى ان هذا توجيه بما لا يرضى به قائله فانه يفهم من
كلامه في شرح المطالع ان بين النسبتين تغايرا بالذات ان شئت فارجع اليه قوله وهو محتمل لوجوه
وغير محتمل لوجهين آخرين من عدم اعتبار الاذعان وعدمه وعدم اعتبار عدم الاذعان لانهما غير
ملائمين لمقابلته الاذعان التي يدل عليها لفظ فقط في الصورة اي حصلة من الشيء في العقل فقط لان
الاول منهما مطلق والثاني يوجد مع الاذعان ومن البين ان كليهما ليسا مقابلين للاذعان قوله
والاول اعم من الثاني بحسب المفهوم على جميع التقادير بخلاف العموم بحسب التحقق فانه على بعض التقادير
بيانه انه ان جعل الوجه الاول عبارة عما لم يعتبر فيه الاذعان بان كان نفسه او جزئه كان عاما
بحسب المفهوم والتحقق كليهما عن المعنى الثاني حين جعله عبارة عما اعتبر فيه ان لا يكون الحكم مقارنا
له اصلا الا على وجه العروض ولا على وجه العينية او الجزئية كما لا يخفى على المتامل الصائب وان جعل
الوجه الاول عبارة عما لم يعتبر فيه صدق الحكم والثاني عبارة عما يكون الحكم مسلوبا عنه بمعنى ان
لا يكون نفسه او جزئه كان الاول اعم من الثاني بحسب المفهوم فقط دون التحقق لان العلم التصديقي

ای العلم التکیف بالکیفیۃ الاذعانیۃ لایخرج عن اعتبار الاذعان فی وقت من الاوقات حتی یکون
فیہ عدم اعتبار الاذعان واعتبار عدم الاذعان وغیر العلم التصدیقی یمکن فی کل منہما فلم یتحقق
مادۃ الافتراق ثم اعلم ان حمل الوحدانی علی الشق الثانی ای لایکون الحکم فیہ مسلوبا عنہ بمعنی ان
لایکون نفسا وجزءا اولی لکن حملہ علی الشق الاول وہو الذی یعتبر فیہ ان لایکون الحکم فیہ مقارنا
اصلا لخروج تصور الموضوع والمحمول ح عنہ لان کلا منہما مقارن للحکم مع انہ لم یوجد من کلامہم
اخراجہما من التصور بای معنی اخذ قال الشارح واما ان لایقبل تلک النسبۃ تعلق الاذعان
بالذات کالنسبۃ التقییدیۃ فانہا وان تقبل تعلق الاذعان بہا لکن لا بالذات بل بواسطۃ الحکم
الذی یتعلق بہا فان التصدیق یتعلق بہ اولا وبواسطتہ بالنسبۃ التقییدیۃ بناء علی ان متعلق المتعلق
متعلق قال المص ویقتسمان بالضرورۃ اعلم ان ہ دعویین احدہما انہ لیس جمیع التصورات بدیہیا
ولا نظریا وثانیہما انہ لیس جمیع التصدیقات بدیہیا ولا نظریا فیلزم من الاولی
انقسام التصور الی البدیہی والنظری ومن الثانیۃ انقسام التصدیق الیہما
لکن قد یجمعون الدعویین فی عبارۃ واحدۃ اختصارا وللاشتراک فی الدلیل کما فعل
المص وتبعہ الش حیث یقول ذیل ہذا القول لو کان الکل من کل منہما آہ قال الشارح ای یاخذ کل من
التصور والتصدیق قسما من الضرورۃ آہ ہذا التفسیر بالازم لا ان الاقتسام فی اللغۃ بمعنی اخذ
القسمۃ حتی یتوجہ علیہ انہ لیس کذلک فانہ قد صرح فیہا انہ بمعنی القسمۃ فی اصل کلام المص ان کل واحد من
التصور والتصدیق یاخذ قسما قسما من کل واحد من الضرورۃ والاکتساب قال الشارح ای الضروری
النظری انہ تفسیر للضرورۃ وقولہ ای المکتسب للاکتساب انما فسرہما بہما لانہما لو ابقیا علی معناہما
الاصلی یکون الضرورۃ والاکتساب بالنظر مقسمین للتصور والتصدیق فیجب ان یحملا علیہما آہ
حمل المقسم علی الاقسام مع انہ لایصح ان یقال ان التصور والتصدیق ضرورۃ او اکتساب بالنظر
ولا یلزم ہذہ الشناعۃ علی تقدیر حمل الضروری والنظری قسما لانہما محمولان علی التصور والتصدیق
قطعا ویمکن ان یحمل قولہ ای الضروری او المکتسب بالنظر تفسیر الکل من التصور والتصدیق باعتبار اخذ

كل واحد منهما قسما قسما من كل واحد من الضرورة والاكتساب بالنظر فيا خذ التصور قسما من الضرورة فيصير
ضروريا وقسما من الاكتساب بالنظر فيصير مكتسبا بالنظر وكذا حال التصديق قال السيد ابو الفتح الاقرب
بحسب المعنى ان يكون الاقتسام بمعنى الانقسام وقوله الضرورة والاكتساب بالنظر بمعنى الضروري
والمكتسب بالنظر انتهى وجه الاقربية انه لو ابقي الاقتسام والضرورة على معناهما الاصلي لفهم منه
انقسام الضرورة والاكتساب بالنظر الى التصور والتصديق دون انقسام التصور والتصديق الى الضروري
والمكتسب بالنظر الذي هو مرادهم الآن نعم على تقدير عدم تاويل الاقتسام بالانقسام ان لم يفهم انقسام التصور
والتصديق الى الضروري والمكتسب بالتصريح لكنه يفهم بطريق الكناية وهي ابلغ من التصريح فلابد من ابقاء
الاقتسام على معناه الاصلي فان قلت كلامكم يدل على ان التصور والتصديق مقسم للضروري والمكتسب
بالنظر دون الضرورة والاكتساب بالنظر فما الوجه في جعلهما مقسمين للاولين دون الآخرين قلت
لما يجب اعتبار المقسم في القسم اذ هو عبارة عن المقسم مع اعتبار قيد مخصوص معه يكون التصور والتصديق
مقسما للضروري والمكتسب دون الضرورة والاكتساب اذ مفهوم التصور والتصديق معتبر في الضروري
والمكتسب بالنظر فان الضروري عبارة عن تصور وتصديق يؤخذ فيه الضرورة والمكتسب عبارة
عن تصور وتصديق يؤخذ فيه الاكتساب بالنظر دون الضرورة والاكتساب بالنظر ويمكن الجواب بعبارة
اخرى هو انه لابد في التقسيم من حمل المقسم على الاقسام ولما لم يصح حمل التصور والتصديق على الضرورة
والاكتساب بالنظر كما علمت آنفا لم يجعلا مقسمين لهما بخلاف الضروري والمكتسب بالنظر
فانهما لما يحملان عليهما حيث يقال ان الضروري تصور والمكتسب بالنظر تصور وكذا حال التصديق
بالنسبة اليهما جعلا مقسمين لهما قال الشارح يعني ان انقسام كل من التصور والتصديق الى الضروري
والنظري بديهي فيه ان انقسام التصديق اليهما وان كان بديهيا لكن انقسام التصور اليهما في حيز
الخفاء كيف والامام الرازي قائل ببداهة جميع التصورات وما استدلوا على نفيها من انها لو كانت
كلها بديهية لما احتجنا الى فكر ونظر ففيه ان الاحتياج الى الكسب في التصورات في حيز الخفاء **قوله**
هذا الحكم كنظير المثبت لنفسه يعني ان حكم الشارح ان انقسام كل من التصور والتصديق الى الضروري

والنظري بديهي لا يحتاج اما ان يكون تصديقيا بديهيا او نظريا وعلى الاول يكون نفيا لكسبية الكل لانه لو كان الكل كسبيا لكان هذا التصديق الذي هو من جملة الكل ايضا كسبيا لا نفيا لكسبية التصورات وبداهة كل من التصورات والتصديقات وعلى الثاني يكون نفيا لبداهة الكل فانه لو كان الكل بديهيا لكان هذا الحكم الذي هو من جملة الكل ايضا بديهيا لا نفيا لبداهة التصديقات ونظرية كل من التصورات والتصديقات وعلى كل من التقديرين لا يثبت منه عدم كون كل واحد من التصورات والتصديقات بديهيا او نظريا فيلزم منه انقسام كل من التصور والتصديق الى البديهي والنظري الذي هو المدعى فيكون مثبتا للغرض عينا لكن لما ثبت منه على تقدير نفي كون كل واحد من التصديقات نظريا وثبت جزء من المدعى وهو كون بعض التصديقات بديهيا وعلى تقدير نفي كونه بديهيا وثبت جزء من المدعى وهو كون بعض التصديقات نظريا صار نظيره شبيها بالمثبت لنفس المدعى قال الشارح فان كل عاقل الخ قيل كلمة ما ارادوا من صاحب القوة العقلية والتنافي البلادة ولا تقتضي بها وبالجملة المراد منه ما سواها الناس قال الشارح لو كان الكل من كل واحد من التصورات والتصديقات نظريا لدار او تسلسل والتالي باطل بيان الملازمة انه لو كان كل من التصورات والتصديقات نظريا احتاج في تحصيله الى علم آخر وهو ايضا نظري على هذا الفرض فلا يكون حصوله مما حصل منه سواء كان بواسطة او بلا واسطة فيلزم الدور او من غيره وهكذا فيلزم التسلسل ووجه بطلان التالي ان الدور يستلزم توقف الشيء على نفسه اما بواسطة او بلا واسطة فيكون الموقوف عين الموقوف عليه مع انه يجب بينهما من المغايرة والتسلسل يستلزم استحضار امور غير متناهية في زمان متناه وهو من المستحيلات ولبطلان التالي الذي يكون لازما للمقدم الذي يكون ملزوما يستلزم بطلان المقدم لاستلزام بطلان اللازم بطلان الملزوم فالمدعى اللزوم ثبتا قوله لان الحركة الفكرية حركة اختيارية والشيء مكابرة بحتة فلا بد فيهما من التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما اما الاول فلانه من البين ان ما لم يتصور المطلوب لا يمكن التحرك والتوجه اليه بالاختيار والارادة واما الثاني فلوجوب كون الفعل الاختياري مسبوقا بفائدة ما لئلا يكون عبثا قوله فينتقل الكلام الى ذهين آخر لا بد فيه عليك ان علم الشيء بكنهه عند المحشي ليس يناني النظرية فلم لا يجوز ان يكون التصور بوجه ما التصور الكنه

فلا ينتقل الكلام اليه **قال الشارح** فانه آه وبيل القوم سلم **قال الشارح** من التوقف على امتناع اكتساب
التصديق من التصور اذ لولا هذا الامتناع يجوز ان يكون بعض التصورات بديهيا والتصديقات بأسرها
نظرية وينتهي سلسلة اكتساب التصديقات النظرية الى بعض التصورات البديهي فلا يلزم الدور ولا التسلسل
ولا يتم التقريب لا يقال ان تمام الدليل كما هو موقوف على امتناع اكتساب التصديق من التصور كذلك موقوف
على امتناع اكتساب التصور من التصديق ايضا اذ على تقدير جوازه يحتمل ان يكون التصورات بديهيها
نظرية وبعض التصديقات بديهيا وينتهي سلسلة اكتساب التصورات النظرية الى هذا البعض فلا يلزم الدور ولا التسلسل
فلم يتم الدليل فلم لم يذكر الشارح هذا التوقف لانا نقول لا نم توقف الدليل على امتناع اكتساب التصور من التصديق
لانه لو كان موقوفا عليه لم يجر على تقدير عدم الامتناع مع انه ليس كذلك ويجري على هذا التقدير ايضا
بناء على ان اكتساب التصور من التصديق يتوقف على التصور لنفسه بوجه ما لكونه فعلا اختياريا فلا بد فيه
من تصوره كذلك وعلى التصور المطلوب بوجه ما ايضا وهذه التصورات نظرية على ذلك التقدير فاما ان ينتهي سلسلة
الاكتساب الى ذلك التصور الذي فرض اكتسابه اولا فيلزم الدور او يذهب لا الى النهاية فيلزم التسلسل
اذ يجري مثل هذا على تقدير نظرية التصديقات فقط بان يقال لزوم الدور والتسلسل فيها لا يتوقف
على امتناع اكتساب التصديق من التصور فانه يلزم على تقدير عدم هذا الامتناع ايضا بان يقال ان
اكتساب التصديق من التصور ايضا فعل اختياري فيتوقف الشروع فيه على التصديق بفائدة ما وهو ايضا
نظري على هذا الفرض فاما ان ينتهي سلسلة الاكتساب الى التصديق الذي فرض اكتسابه اولا فيلزم الدور
او يذهب لا الى نهاية فيلزم التسلسل فينبغي للشارح ان لا يذكر هذا التوقف ايضا قلنا على تقدير جواز اكتساب
التصور من التصديق ايضا يجري الدليل بان يقال ان التصديق البديهي لاكتساب التصور النظري
على ما هو المفروض يحتاج الى التصورات الكسبية لتوقف التصديق على التصور وهذا ايضا نظري على هذا الفرض
فيحتاج الى امر آخر فاما ان يعود فيلزم الدور او يذهب لا الى نهاية فيلزم التسلسل فلم يكن الدليل ح
موقوفا على امتناع هذا الاكتساب فعلى هذا ما يوجد في بعض نسخ الشرح او بالعكس بل قوله امتناع
اكتساب التصديق من التصور من تصرفات الناسخين **قوله** قال الشيخ في منطق الشفاء وليس يمكن ان

ينتقل آه يعني لا يمكن ان يكون التصور كاسبا للتصديق وينتقل الذهن منه اليه لانه لو كان كذلك لامكن الانتقال
اقتران الكاسب بالوجود والعدم سواء كان وجوده وعدمه في نفسه او في حال اي صفته فان الكاسب
يكون علة لتحصيل المكتسب ولا يجوز ان يكون شيء في كلتا الحالتين اي الوجود والعدم علة لشيء والا لساوت
نسبته الى حصوله ويصير حاله كحال الاشياء الاخر في عدم المداخلة في العلم فلم يتوقف عليه العلم فلم يكن علة
وحاصله ان اقتران العدم او الوجود بالتصور يوجب التصديق فان اقترانه به لا يكون الا بان يكون
احد الامرين من التصور او الوجود والعدم موضوعا والآخر محمولا فيصير الكاسب للتصديق تصديقا
لا تصورا وهذا قال الشارح في حاشيته على شرح الشمسية بعد ذكر الاعتراضين اللذين نقلهما المحشي ها هنا
الشيخ اعلم انه ليس غرض الشيخ افادة الدليل على امتناع اكتساب التصديق من التصور فان المقصود
من التصور بل غرضه اثبات انه لا بد في كاسب التصديق من التأليف كلها وفي كاسب التصور في اكثر
من المواد انتهى وانما حمل الشارح كلام الشيخ على ما حمله عليه لانه هو المرضي للشيخ كما يعلم من آخر كلام الشيخ حيث
قال واما التصور فكثيرا ما يقع بمعنى مفرد كما سيتضح في موضعه في قليل من الاشياء ومع ذلك
فهو من اكثر الامر ناقص مدى بل الموقع للتصور في اكثر الاشياء معان مؤلفة انتهى فعلى هذا يكون حاصل كلام
الشيخ الذي ذكره المحشي بقوله ليس يمكن ان ينتقل آه انه لا يجوز ان يكون المفرد من حيث هو مع قطع النظر
عن الوجود والعدم كاسبا للتصديق لان الكاسب يكون علة للمكتسب ولا يجوز ان يكون الشيء
من حيث هو هو علة لشيء لانه يلزم على هذا ان يكون علة له في كلتا حالتي الوجود والعدم فيكون
حاله كحال الاشياء الاخر في عدم المداخلة في المقصود فلم يكن علة وحين اعتبار اقترانه بالوجود او
سواء كان في نفسه او صفته يصير مؤلفا فلا يصح ان يكون شيء منهما كاسبا للتصديق فلم يكن
المفرد كاسبا فلا يرد ما يرد على التقرير الاول من انه ان اراد الشيخ بالمفرد في قوله لا يمكن ان ينتقل الذهن
آه ما لا يكون مركبا اصلا او ما ليس بقضية وعلى كلا التقديرين يكون الدليل اخص من الدعوى
اذ الدعوى امتناع اكتساب التصديق من التصور مطلقا والدليل لا يفيد الا تخصيص امتناع اكتسابه
مما ليس بمركب او مما ليس بقضية فلم يتم التقريب لانا نقول بان المراد من المفرد ها هنا ما لا ...

منہ فلل اصلا اذ الدعوی علی ہذا التقریر ان الکاسب للتصور یکون مولفا والدلیل یفید فیتم التقریر
بعدم خصوصیة الدلیل من الدعوی ثم اعلم ان نقل المحشی کلام الشیخ لیس یکن آہ ذیل قول الشیخ
علی امتناع اکتساب التصدیق من التصور یدل علی ان حمل کلام الشیخ ہذا علی الدلیل للامتناع مع
ان آخر کلام الشیخ الذی نقلہ یدل علی ان مرادہ من قولہ لیس یمکن آہ لیس الا اثبات انہ لا
فی الکاسب من کونہ مولفا دون اثبات الامتناع المذکور فحمل کلام القائل علی الایرضی بہ لیس
من المحصلین **قولہ** الاول انہ منقوض بمادة ای التصور التصور فان المقدمات جاریة فیہا
بان یقول ان موقع التصور وکاسبہ یکون علة لہ ولما لم یجز ان یکون الشیء علة لشیء فی حالتی الوجود
والعدم کلیتہما فلم یقع بالتصور المفرد من الوجود والعدم کفایة واذا اقترن بالوجود او العدم سواء
کان فی ذاتہ او حالہ ای صفتہ صار تصدیقا فحصل التصور من التصدیق لا من التصور ہف
والثانی آہ تقریرہ ان اقتران الوجود والعدم بالتصور لا یوجب ان یحصل منہ التصدیق
ما لم یصدق بوجودہ او عدمہ فلم لا یجوز ان یکون التصور مع وجودہ الذہنی الذی لم یعتبر
اقترانہ علی وجہ یحصل منہ التصدیق کمفید للتصدیق فحصول التصدیق من التصور لا من التصدیق
وبعبارة اخری ہو ان اقتران الوجود والعدم علی تقدیر کاسبیة التصور للتصدیق لا یوجب
ان یکون التصور مع الوجود او العدم کاسبا لہ لم لا یجوز ان یکون نفس التصور کاسبة للتصدیق
لکن فی مرتبة الوجود الذہنی فلا یحصل التصدیق ح الا من التصور وعلی کلا التقریرین ظہر ان ما ذکرہ
مغالطة اما علی الاول فمن جہة حکم الشیخ بان المرکب مطلقا یکون تصدیقا مع انہ لیس کذلک واما الثانی
فمن جہة انہ لیس المرکب فیما نحن فیہ علة **قولہ** انا قلت آہ قال جدی واستاذ استاذی
کمال المحققین قدس سرہ توضیح المقام علی وجہ یتضح بہ المرام یقتضی تمہید مقدمات منہا ینتظم
البرہان فبعض منہا ما تصدی المحشی ببیانہ وبعض منہا ما ترکہ واہملہ فلنذکر القسمین لینکشف الحال
ویتبین المراد الاولی من القسم الاول ان العلیة والعلولیة علی تقدیر الجعل المولف لا یجریان الا
فی المرکبات الاتحادیة ای مفاد الہیئة الترکیبیة الجملة وہو المعنی الاجمالی الاتحادی وہذا بناء علی

ان اثر الجاعل لا يمكن ان يكون نفس الطبيعة من حيث هي هي ولا يمكن ان يكون نفس الماهية نحو
الاتصاف بلحاظهما مع حيثية الوجود او العدم اما الاول فلان الطبيعة من حيث هي هي على
مذهب المشائين القائلين بزيادة الوجود عليها خارجة عن ربقة الامكان لان الامكان كيفية
نسبة الوجود اليها فهي من حيث هي هي ليست بواجبة ولا ممكنة ولا ممتنعة لان الامكان مساوق
للمواد ليست احوالا لها في نفسها بل بالنظر الى وجودها ولا تناقض في خروجها عن الاقسام
والامكان هو المحوج الى المؤثر وهو العلة للفاقة والافتقار فما لا احتياج فيه لا يمكن ان يتعلق
بالذات فثبت ان الطبيعة من حيث هي هي لا يمكن ان يتعلق بها الجعل بالذات بل بالعرض
واما الثاني فلان الماهية من حيث هي هي لا يمكن ان تؤثر تاثيرا الا ان تكون موجودة فان
الشيء ما لم يكن موجودا لم يكن موجدا ولا يكون موجودا الا ان يكون واجبا لما
كان جهة الوجوب راجعة الى الهيئة التركيبية على ما تقرر في موضعه في تدارك المشائين سواء كانت
بالذات كما في الواجب او بالغير لان الوجوب بالغير انما يتحقق لما يكون ممكنا لانه
اثر العلة الموجبة ولا تؤثر الا في الممكن بما هو ممكن فما هو واجب بذاته او بغيره بما هو واجب لكنه
العلة بما عليته وهو ليس الا التأثير ان العلة والمعلول يجب ان يكونا في ظرف واحد لان الشيء
بالمركب متحققا في ظرف لا يمكن ان يوجد غيره فيه هذا كما بنا المحشي عليه والثالثة ان الحيثيتين
التركيبيتين اللتين قبلها من العلية والمعلولية بهما الحيثيتان اللتان كلاهما فيهما في التصور
والتصديق مختلفتان بحسب الظروف لان التصديق له جهتان من حيث هو هو ومن حيث انه
ملحوظ فيه المحمول مع الموضوع والتصور ايضا جهتان من حيث هو هو ومن حيث انه حاصل من
ماخذه في الذهن فيتقوم به فالجهة الاولى في التصور لا يمكن ان تصير معلولة وعلة بحكم المقدمة الاولى
وكذا الجهة الاولى في التصديق لانه بهذا الاعتبار ايضا من الحقائق التصورية المفردة فانه
بهذا الاعتبار مندرجا تحت المركبات لكنه ليست صالحة لان تصير متعلقا لاحكام المركبات
من حيث هي مركبات لانه بهذا الاعتبار من الحقائق التصورية كسائر التصورات الحاصلة

في الذهن القائمة به وبهذا الاعتبار من الموجودات الخارجية لقيامها بالذهن قياما انضماميا على نحو
سائر التصورات ابقي النحوان الآخران احدهما في التصور والثاني في التصديق لكن الذي في التصور
من الحيثية خارجية لانها عبارة عن حصول الشيء في الذهن وثبوته له ومعنى من كون الهيئة التركيبية
في الخارج ان موضوع تلك الهيئة في الخارج بحيث يصلح للحكاية بالمعلوم التصوري وبالمحمول بحيث
ذلك الظرف موصوف بها اتصافا انضماميا لا ان الهيئة التركيبية نفسها موجودة في الخارج كيف وانه
من المحيلات لاشتمالها على النسبة والعاقلية للتصور بهذه الحيثية اذا كانت مكتسبة والمعلولية لما كان
كاسبا يجب ان يكون في ظرف الخارج بحكم المقدمة الثانية ثم ان التصديق من الجهة التي تصلح لها العاقلية
والمعلولية وهي الجهة الثانية اي حيثية لحاظ خلط الطرفين احدهما بالآخر من الموجودات الذهنية لا
الحقائق الخارجية ولما كان الحكم بوجود الهيئة التركيبية التصورية في الخارج بناء على الاتصاف الانضمامي
وكون النفس في ظرف الخارج كان حقا للسائل ان يتمسك بالتفرقة بينهما وبين الهيئة التركيبية في التصديق
فان الاتصاف ثمة اتصاف انضمامي والنفس من الموجودات الخارجية فلاجل دفع ذلك تمهد مقدمة
وهي التي لم يفصلها المحشي فهي من القسم الآخر فنقول ان للاشياء الموجودة في الذهن وجودين
احدهما بما هو موجود في الذهن قائم به قياما انضماميا ولا ريب في انه قسم من الوجود الخارجي لما تقرر ان
الاتصاف الانضمامي يستدعي وجود الحاشيتين في ظرفه وهذا ما يسمونه بانه يحذو حذو الوجود الخارجي بل
انه يعد من الوجود الذهني والثاني بما هي هي مع قطع النظر عن القيام بالذهن وهذا هو الذي يسمونه
بالوجود الذهني المقابل للخارجي بالمعنى الاعم على ما فصله المحشي في بحث الوجود الذهني فلما كان اعتبار
الخلط بين الطرفين في التصديق في المآل اخذت مع قطع النظر عن قيامه بالذهن قلنا انه من الوجود الذهني
وكان في التصور اعتبار عين قيامه بالذهن قلنا انه من الوجود الخارجي فلما اختلف ظرفاهما باعتبار جهة
وقع امتنع اكتساب احدهما بالآخر هذا غاية ما يقال في توجيه كلام المحشي ولا يخفى عليك انه لا يغني من شيء
فان اتحاد الظرف بين العلة والمعلول في حيز المنع وايجابه مقصوره للعلوم الذهنية كاف لما نحن بصدده والتمسك
بالملزوم في اللازمات على ما قيل ليس للشيء ذاته آن اتحد الملزوم بالملازم فتارة التي هو كالعلة

الثابتة فالكاسب ليس كذلك ان اريد الوجوب منه فلو ول الكلام على ان الحال لوازم الماهية حيث
انها في الذهن ليست الا اعتبارية على التقرير في محله والماهية في الخارج لشهد بخلافه ولو تسليم فمدار
على الامر انفا ان هذا النحو من التغاير الذي ثبت في الوجود الذهني والخارجي ليس التغاير الا اعتباريا
فانه ليس هناك جوهران حقيقة بل شيء موجود بوجود واحد حقيقة لا اعتبار ان باعتبار القيام يسمى
خارجيا وبقطع النظر عنه ذهنيا فلا ثمران هذا النحو من التغاير في الظرف مناف للافادة فان هذا
التغاير تغاير ممنوع باعتبار المعتبر لا ان هناك ظرفين ووجودين حقيقة كما في الذهني اي اي
بالمعنى الاخص كيف وعندهم بعض التصورات يوجب بعض التصديقات كما قالوا في اللزوم البين بالمعنى
الاعم ان تصور الاطراف يكفي في الجزم باللزوم وهذا ما يشهد بخلاف ما زعم المحشي بالجملة فيما قال
نوع من الخلل لا فائدة في ذكره الا التطويل ثم ما زعم المحشي بان الوجود الذهني هو اعتبار وجوده
مع قطع النظر عن القيام مخالف لما قصد الحكماء بالوجود الذهني في بحث اثباته ومخالف لما قصد
المتكلمون في نفيه على ما يشهد عليه الرجوع الى بحث الوجود الذهني وقد نبهنا عليه في موضع آخر
قوله قدس سره الاولى آه وهي التي اورده المحشي بقوله ان الحلول حقيقة الخ **قوله** قدس سره
وهو المعنى الاجمالي الاتحادي وهي مرتبة الحكي عنه **قوله** قدس سره الثانية وهذه هي التي صرح المحشي
بقوله وما هو معه آه **قوله** قدس سره آه كما نبه المحشي عليه بقوله مرورتها ان المعدوم آه **قوله** قدس
سره والثالثة آه وهذه هي التي اومى اليها المحشي بقوله فالمعلولية في التصديق آه فمراد المحشي من قوله
بل الصورة العلمية التركيبية الصورة العلمية التي يتعلق بها التصديق لان الكلام فيه **قوله** قدس
سره هذا غاية ما يقع في توجيه كلام المحشي فالمحشي ذكر حال معلولية التصديق بقوله فالمعلولية
في التصديق آه وحال معلولية التصور بقوله والمعلولية في التصور آه ولم يذكر حال عليتهما
لظهور ان عليتهما لا تكون الا بالحيثية التي تعتبر في المعلول فيكون ظرفهما واحدا كما اوضحه
المحقق قدس سره **قوله** قدس سره فان اتحاد الظرف بين العلة والمعلول في غير النفس
منع على المقدمة الثانية وما قال المحشي في بيانها من ان ما هو معدوم آه فيرد عليه ما قيل ان ان

بالمعدوم مسلوب الوجود المقيد بكونه فی ظرف فلا نم ان ما لا يكون موجودا بوجود مقيد کالحصول مثلا الوجود المقيد كيف وانه يجوز ان يكون ما سلب عنه الوجود المقيد موجودا فی نفس الامر مقيدا بوجود مقيد آخر ولا استحالة فيه وان اريد به مسلوب الوجود المطلق فی ظرف بان يكون الظرف قيدا للسلب والحكم فلا نم ان ما لا يكون موجودا فی ظرف معدوم فيه بهذا المعنی وقد يستدل علی الاتحاد بان العلية والمعلولية نسبتان فلو لم يتحد الظرف للمنتسبين بل وجد احدهما فی ظرف والآخر فی ظرف لم يبق التكافؤ بين المنتسبين مع انه لا بد بينهما من التكافی ولا يخفی ما فيه فان للقائل ان يقول لا يجب للتكافی تحقق المتكافيين فی ظرف واحد الا تری انه قد ينسب الامر العينی الی الذهنی وبالعكس نعم لا بد للتكافی من تحقق المتكافيين فی نفس الامر وهو متحقق علی تقدير تحقق احدهما فی ظرف والآخر فی ظرف آخر ايضا **قوله** قدس سره ويجاب بمنع للصور الذهنية كاف لما نحن بصدده ای بصدد منع وجوب اتحاد ظرف العلة والمعلول فان الخارج ظرف العلة والذهن ظرف المعلول الا ان يقال ان العلية تكون علی نحوين احدهما ما يكون علية مطلقا من دون لحاظ خصوصية وجوده فی ظرف دون ظرف وثانيهما ما يكون علية بحسب الخصوصية والمراد من العلة التی يجب اتحاد ظرفها مع ظرف المعلول هو علی النحو الاخير دون الاول وعلية الواجب جل شانه لمعلولاته من النحو الاول دون الثانی فلا ضير فی اختلاف ظرفيهما وما اجيب من المنع من ان الصور الذهنية من الاعيان الخارجية بالنسبة اليه تعالی لان نسبة الاذهان كلها وما فيها اليه تعالی كنسبة الازمنة والامكنة والمواد وما فيها اليه تعالی او بان الصور الذهنية بحسب حصولها فی الذهن ای الهيئة التركيبية فائضة من الواجب تعالی فعلی كلا التقديرين يكون الخارج ظرفا للصور الذهنية الا ان الخارج علی التقدير الاول بالمعنی المشهور وعلی الثانی بالمعنی الذی اخترعه المحشی فلا يخفی ما فيه اما فی المنع الاول فبان العين الخارجی عبارة عما يكون موجودا فی ظرف يكون خارجا عن المشاعر لا ما يكون موجودا فيها ولا شك ان الصور الذهنية ليست فی ظرف كذلك واما فی الثانی فبانا نجری الكلام فی الصور الذهنية من حيث هی هی التی هی مرتبة الحضور الذهنی فعلی كلا التقديرين لا يكون الخارج ظرفا للصور الذهنية كما هو للواجب سبحانه فاختلف ظرف العلة

والمعلول فالمنع بحاله فتامل **قوله** قدس سره والتمسك بالملزومية آه لتقرير التمسك لاتحاد ظرف العلة والمعلول وجه
ان العلة ملزوم للمعلول فلو لم يكن ظرفهما واحدا يكون الملزوم في ظرف واللازم في ظرف آخر وهو
يستلزم انفكاك اللازم عن الملزوم وبعبارة اخرى هو ان العلة من لوازم المعلول فهي اما لازمة
لنفس ماهيته او لوجوده ولما كان بطلان الاول بينا تعين الثاني فاما ان تكون لازمة للوجود الخارجي
للمعلول او للوجود الذهني له فيجب وجودها في الخارج على الاول وفي الذهن على الثاني والا لم يتحقق اللزوم
وعلى كل من التقديرين اتحد ظرف العلة والمعلول وبالجملة انه ما لم يكن وجود العلة من حيث هي علة لم يكن
وجود المعلول وكذا العكس فيجوز ان يقرر التمسك بكون العلة ملزوما للمعلول ويجوز ان يقرر بالعكس لكن
التقرير الثاني لا يلائمه جواب المحقق الذي اورده بقوله فان اريد آه وحاصله انه ان اريد بالملزوم
ما يكون ملزوميته تامة كالعلة التامة فالكاسب ليس كذلك فانه علة معدة للمكتسب وان اريد به الملزوم
مطلقا سواء كان تاما اولا فهو عين النزاع اذ لنا ان نمنع اتحاد ظرف العلة بهذا المعنى نظرا الى المعلول فانه
يدل صريحا على انه اعتبر الملزومية من جانب العلة **قوله** قدس سره وبالجملة فيما قال المحشي انواع من
الخلل منها ان بناء هذا الدليل على الجعل المؤلف مع انه باطل عند المحشي حيث قال في منهية والحق ان الماهية
الممكنة مجعولة بالجعل البسيط وذلك لان الجعل اما ان يتعلق بنفس الماهية بالذات او يتعلق بها بالعرض
او لا يتعلق بها اصلا لا بالذات ولا بالعرض فعلى الاول يثبت المدعى وعلى الثاني يلزم تاخر الماهية
من حيث هي عن الماهية من حيث الوجود وهو يستلزم تاخر المعروض عن العارض مع ان الضرورة العقلية
تشهد بخلافه وعلى الثالث يلزم استغناء الممكن من حيث هو والوجدان السليم يحكم ببطلانه فتدبر فانه
يحتاج الى لطف القريحة انتهى والمبني على الباطل باطل ومنها ما اورد على قول المحشي ان الحقيقة
ليس لها مرد من ان القائلين بالجعل المؤلف لم يذهبوا الى ان العلة هي الهيئة التركيبية بل مفادها
وهو ظ ثم انها ليست مفاد كل هيئة ولو كانت من العمليات المركبة بل مفاد العلمي البسيط وكنت ذهبوا
الى ان المعلول مفاد الهيئة التركيبية الحاصلة من الماهية ووجودها لا نفس الهيئة الحاصلة من شئ
ومحمول وجودا كان او غيره انتهى الا ان يقرر في الجواب عن قول القائلين آه ان ليس مراد المحشي

من قوله فكذا العلة آه ما هو المفهوم منه بحسب النظم من الهيئة التركيبية بل مفادها ومن قوله تم انما آه ان
المحشي ما جعل وجه كون مفاد الهيئة التركيبية في جانب العلة كونها جاعلة بيرد عليه ما قاموه بل تبعه
الشيخ في منطق الشفاء وهو نفي اعتبار ربط الوجود في جانب العلة سواء كان وجودها في نفسها
او في حالها ومن قوله وكك دهبوا آه ان ليس غرض المحشي من قوله على ما تقرر عند المشائين
القائلين بالجعل المولف ان للجعل المولف دخلا في اعتبار ربط الوجود في جانب المعلول سواء كان وجوده
في نفسه وفي حيثيته بل غرضه ان المشائين القائلين بالجعل المولف ذهبوا الى ان المعلول يكون حقيقته
اما وجوده في نفسه او في حاله فتامل ثم يرد على قول المحشي كذا العلة آه ان لوازم الماهية عند الشيخ
عوارض معلولة لنفس الماهية من حيث هي بلا مداخلة الوجود فلا يكون الوجود معتبرا في جانب
العلة وان قيل لدفعه مراد الشيخ من مداخلة الوجود التي نفاها في لوازم الماهية مداخلة خصوصية
احد الوجودين من الخارجي والذهني لا ربط الوجود ليقوم على هذا لا يتم الدليل لامتناع كون الشيء
من التصور وبالعكس كما لا يخفى على من له ادنى تامل ومنها ان المقدمة الثانية منقوضة بعدم المانع
فانه علة لوجود المعلول مع انه لا تحقق له في ظرف لكونه عدميا وكذا بالعلل الغائية فانها موجودة في
الذهن ومعلولاتها قد تكون موجودة في الخارج وكذا بالمعدات فانها تنعدم عند وجود المعلول ففي كل
الصور الثلث يوجد المعلول في ظرف دون علته فاين الاتحاد في ظرفيهما ويمكن الجواب عن النقض الاول
لا بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي وهو المحتاج اليه حقيقة كعدم الباب المانع للدخول فانه
كاشف عن وجود فضاء لا يمكن النفوذ فيه فالعلة حقيقة هو الامر الوجودي لا العدمي لان هذا
مخالف لتصريحاتهم فانهم صرحوا ان عدم المانع بنفسه علة لوجود المعلول بل كما قيل ان المراد باتحاد
الظرف للعلة والمعلول اتحاد الظرف في الواقع وعدم المانع امر واقعي فعدم المانع ان كان في الخارج
فواقعيته بحسب الخارج وان كان في الذهن فواقعيته بحسب الذهن وهذا معنى قوله وما هو معه
بحسب ظرف فعلته بحسب ذلك الظرف يعني ان ما وجوده او عدمه بحسب ظرف مع فعلته واقعي
بحسب ذلك الظرف وجودا كان او عدما سواء كان هذا العدم علة للوجود كما في عدم المانع او للعدم

كما في سائر الاعلام وعن النقض الثاني بوجهين اما اولا فبانا لا نم ان العلل الغائية علل لوائل حقيقية
للمتم انما هي من قبيل الشرائط والروابط واما ثانيا فبان العلل الغائية علة لفاعلية الفاعل والمع
ولا يخفى ما فيه اما في الاول فبان الحواسب ايضا ليست عللا فواعل للمكتسبات فلا اختلاف فرق
لم يلزم فيه شناعة اصلا واما في الثاني فبان علية الفاعل ايضا من الامور الخارجية فيعود المحذور وقد مر
ح من عدم لزوم اتحاد الظرف للعلة والمع فانه وجد المع في هذه الصورة في الخارج والعلة في الذهن
وعن النقض الثالث بان مراد المحشي من العدم في قوله ضرورة ان ما هو معدوم اه ما لم يوجد اصلا
لا قبل وجود المع ولا بعده ومن البين ان العدمات موجودة قبل وجود المع فلا نقض بها
ومنها انه لو وجب اتحاد ظرف العلة والمع يلزم التسلسل في المبادي وهو باطل كما بين في موضعه تقريره ان
ان الموجودات الذهنية لاحتياجها الى المحل اي الذهن ممكنة البتة ولا بد لكل ممكن موجود فيه من علة [illegible]
من الموجودات الذهنية بناء على الغرض من اتحاد ظرف العلة والمع فعلته اما ان يكون عين الموجود الذهني الاول
الذي حصل منه سواء كانت علة بلا واسطة او بواسطة فيلزم الدور او غيره فيذهب الى عدم النهاية فيلزم التسلسل ثم ان
للهيئة التركيبية الحاكية التصديقية ايضا اعتبارين من حيث هو هو اي الذهني لتبه العلم ومن الوجود الذهني من حيث انه
قائم بالذهن الذي هو مرتبة العلم والوجود الخارجي كما ان للتصور اعتبارين فلم لا يجوز ان يكون التصديق بحسب الاعتبار
الثاني كاسبا للتصور وعلة له بحسب الاعتبار الثاني وكذا العكس على ان ما ادعيتم من منشأ الهيئة التركيبية للعلوم
ما يكون محكيا عنها لما في غاية ما لزم من المقدمات ح امتناع الاكتساب بما هو المحكي عنه للتصديق او التصديق
من الاخر كك لا امتناع الاكتساب نفس احدهما من الاخر وهذا هو المط لا فانك الا ان يقال ان
بين الحكاية والمحكي عنه اتحادا بالذات فامتناع الاكتساب كل واحد من التصور والتصديق ح في
مرتبة المحكي عنه يستلزم امتناع الاكتساب في درجة الحكاية الذي هو المط بناء على الاتحاد مع انه يفهم
من كلام المحشي ره من ان البداهة والنظرية صفتان للعلم مناقض بما يجي منه من انهما صفتان
للمعلوم فتامل **قوله** والامر ههنا اي في معلولية التصور كك اي علته موجودة في ذلك
الظرف الذي حصل فيه التصور الا ان ما يكون كاسب التصور يكون معرفا بالكسر ولا ريب في

ان حصول صورته فلذهن علة لحصول صورة المعرف بالفتح فی الذہن و ہذا الحصول مرتبة الوجود
الخارجی بالمعنی الاعم فیکون الوجود الخارجی ح ظرفا الکل من المعرف والمعرف **قوله** وہذا البیان
کما یدل آه بخلاف البیان الاول المنقول من منطق الشفاء فانہ یدل علی امتناع اکتساب
التصدیق من التصور دون العکس **قال** الشارح ثم علی حدوث النفس آه اعلم انہ لو کانت
النفس قدیمة تکون باقیة مدة غیر متناہیة فیجوز ان یحصل لہا علوم غیر متناہیة من الازل
الی ہذا الآن تحصیل المطـ فی ہذا الآن من المبادی القریبة فلا یلزم الاستحالة التی قد بینوہا
علی تقدیر کون کل من النظری مکتسبا من نظری آخر من لزوم انحصار امور غیر متناہیة فی
زمان متناہ الا اذا کانت النفس حادثة فان زمان وجودہا ح یکون متناہیا ولا یخفی علی الذکی
المتوقد انہ لو جعل منشأ استحالة التسـ جریان برہان التطبیق وغیرہ من البراہین المذکورة فی الحکمة
لم یکن اتمام الدلیل موقوفا علی حدوث النفس فتامل **قال** الشارح علی ما ہو المشہور الظـ انہ یمکن
تعلقہ بکلا التوقفین فیکون حاصلہ ان توقف الدلیل علی امتناع اکتساب التصدیق من التصور
وعلی حدوث النفس انما ہو علی المشہور والا فعلی التحقیق ففی کلا التوقفین کلام کما قال فی منہیة
ذیل قولہ علی ما ہو المشہور اشارة بذلک الی ان فیہ کلاما انتہی لکن جعلہ المحشی متعلقا بالتوقف الثانی
لقربہ منہ اما الکلام فی التوقف الاول فبانہ علی تقدیر کون کل التصدیقات نظریا وجواز اکتساب
التصدیق من التصور ایضـ یلزم الدور او التسـ بناء علی ان اکتساب التصدیق الذی ہو فرد من مطلق
الاکتساب الذی یتوقف علی التصدیق بمناسبة المبادی للمطلوب ایضا یتوقف علی التصدیق
الکذائی لان ما یکون مقتضی للمطـ یجب تحققہ فی فردہ ایضـ والتصدیق الکذائی علی ذلک
الفرض ایضـ نظری فیجری الکلام فیہ فاما ان یدور او یتسلسل واما فی الثانی فما اوردہ المحشی بقولہ
وکان ہذا الکلام ما اوردہ الشـ فی بعض الحواشی ای حاشیتہ علی شرح الشمسیة انہ علی تقدیر نظریة
الکل ای علی فرض نظریة جمیع انحاء التصور لا یمکن اکتساب الخ فمراد الشارح من جمیع انحاء التصور التصور
بالکنہ او الوجہ فان غیرہما لا یوجد الا فی البدیہیات دون النظریات فیکون المراد من الحصول بکنہ

ووجهاً انما وقع في هذا القول التعبير بالكنه والوجه دون ما هو المتبادر منهما من التعبير بحقيقة
ووجه الشيء **قوله** ضرورة ان ما هو وجه لشيء فهو كنه شيء آخر والا لزم ان يكون كنهاً لنفسه ولذا
الا ترى ان الضاحك الذي هو وجه الانسان وان فرضنا انه ليس كنهاً لشيء من الاشياء
لكنه كنه لنفسه ولافراده كضاحك زيد وضاحك عمرو الى غير ذلك **قوله** فلان حصول كل شيء آه يعلم
انه لا يمكن حصول شيء بالكنه الا بان يحصل في ذلك الشيء اولاً بالوجه لان الشيء ما لم يعلم اصلاً كان
مجهولاً مطلقاً وطلبه ممتنع فلا يمكن اكتسابه وطلبه من الكنه **قوله** وذلك الحد آه المراد منه جزء
معين كاليوم والغد لا مجموع زمان الاستقبال فلا يرد انه كيف يصح الحكم من الشارح بتناهي جزء
من ذلك الحد فان مجموع زمان الاستقبال غير متناه على انه لو اريد منه مجموع الزمان ايضاً فلا
يلزم ان لا يكون النفس فارغة عن تحصيل مطلوب واحد بل تشتغل به دائماً وهذا كما ترى **قوله** وان
اكتساب كنهه من ذلك الحد لان الاكتساب بالكنه انما يكون من مبادئه وهي على تقدير كونها الطلق
تكون غير متناهية قطعاً فكيف يمكن تحصيلها في ذلك الحد الذي هو زمان متناه والا يلزم تحصيل
امور غير متناهية فيه فاذا لم يحصل المبادئ في هذا الحد فكيف يحصل ويكتسب منها ما هي مبادئ له
ذو الكنه وهذا ظاهر **قوله** كنه شيء ليس المراد من الشيء ما يصدق هو عليه اعم من ان يكون غيره مباينا
لعرضه كزيد وعمرو الى غير ذلك بوجهين احدهما انه على هذا لا يصح قوله مثلاً لانه لا يستقيم الا في
موضع يكون لما وقع تحته نظير وهنا ليس كذلك اذ ليس وراء شيء امر آخر ليكون نظيراً له والقول
بان مثلاً مركب من لفظ المثل وحرف الالف لا يساعده رسم الخط وثانيهما انه يلزم على هذا ان يكون
قوله الآتي وهذا يجري في كل كنه يفرض حصوله آه لغواً لان مفاد هذا بعينه مفاد هذا القول بل المراد منه هو
او ما يصدق هو عليه صدقاً عرضياً كزيد وعمرو وغير ذلك على سبيل منع الجمع **قوله** وهذا يجري
في كل كنه يفرض سواء كان كنهاً للمطلوب او للوجه **قوله** واذا لم يحصل شيء من الاشياء بكنهه لم يحصل
شيء من الاشياء بوجه لان كل وجه كنه شيء فاندفع ما اورده السيد ابو الفتح على كلام الشارح من
ان الملازمة الثانية التي ادعى ظهورها ممنوعة لان مقتضى الملازمة الاولى انه لا يمكن اكتساب

كنه شيء من الأشياء من حيث هو كنه وهو إنما يستلزم عدم حصول وجه شيء من الأشياء من حيث هو كنه
شيء آخر لا من حيث هو وجه لذلك الشيء لجواز أن لا يتوقف تصور الشيء بالوجه على تصور الوجه بالكنه بل
لجواز أن يتصور ذلك الوجه بالوجه الآخر وهو بالوجه الآخر وهكذا حتى يلزم تصور وجوه غير متناهية في أزمنة
غير متناهية ولا محذور فيه فيجوز أن لا يمكن اكتساب شيء من الأشياء بكنهه ويمكن اكتساب بعض الأشياء
بوجه انتهى لأن الوجه إذا أمكن تصوره بالوجه فهو بوجه آخر وهكذا لكن لا شبهة في أن في ذلك الوجه كنه
وإن كان لنفسه لا لأفراده إليه فيجري فيه البيان الذي في الكنه ثم يرد على الشارح أنه لا حاجة في الاستدلال
على البطلان حصول شيء من الأشياء بالوجه إلى القول بأن كل وجه كنه شيء إذ يمكن بدونه بأن يقال
حصول الشيء بالوجه مسبوق بحصوله بوجه آخر إذ الشيء ما لم يعلم بوجه لم يمكن اكتسابه وحصوله لمبدأ
الوجه على تقدير نظرية الكل موقوف على صرف الزمان من الأزل إلى حد معين في اكتسابه إنما يتصور
الشروع في كسب ذلك الوجه من ذلك أي من الزمان هو زمان متناه فلا يمكن فيه حصول مباديه التي
هي غير متناهية على الفرض إلا يلزم استحضار أمور غير متناهية في زمان متناه وإذا لم يحصل مبادي الوجه فكيف
يمكن اكتسابه منها **قوله** وحاصله أنه على تقدير نظرية الكل لا تحصيل تصور ولا تصديق سواء كانت النفس
قديمة أو حادثة لأنه إلخ دفع لما أورده المحشي أبو الفتح على دليل الشارح من أن الدليل الذي ورده على القدم
تمامه إنما يدل على البطلان نظرية التصورات بأسرها ولا يجري في التصديقات ضرورة أن اكتساب
التصديق المطلق مسبوق بتصوره لا بتصديق آخر مقابل للتصديق المطلق كما في التصور فبقي الاستدلال
على البطلان نظرية كل التصديقات موقوفا على حدوث النفس انتهى بأنه إذا ثبت عدم حصول التصور
بالكنه والوجه على تقدير نظرية الكل بالدليل المذكور يثبت عدم حصول التصديق أيضا لأن حصوله موقوف
على حصول التصور وعدم حصول الموقوف عليه يستلزم عدم حصول الموقوف وفيه ما أفاده بعض
الأعاظم من أن مدار عدم أحدهما في التصور والأخرى في التصديق لا توقف لأحدهما على الأخرى لأن تمام
البيان في التصديق فإنه لو فرض جميع التصديقات بأسرها نظريا لا يلزم نظرية التصورات فيجوز
أن يكون بعض التصورات بديهيا ويجوز تحصيل التصديقات بطريق النظر على تقدير قدم النفس وإنما تحصيل

التصور فانا بالبداهة او لا بطريق النظر نفرض بعض التصورات بديهيا انتهى وذا جاب المورد عن الايراد المذكور بقوله اللهم الا ان يقرر ان اكتساب كل تصديق مسبوق بالتصديق فبنائه ما لذلك الاكتساب يجرى الحكم فيه كما سبق فى التصور انتهى قوله وانت تعلم ما فيه اى فى استدلال الشارح لعدم حصول العلم بالوجه بناء على ان لكل وجه كنه حتى فيجرى فيه ما يجرى فى امتناع التصور بالكنه على تقدير نظرية الكل من الاختلال لان الوجه فى تصور الشى آه حاصله ان تصور الوجه فى تصور الشى بالوجه كتصور الكتابة عند قصد تحصيل تصور الانسان به وكذا التصور الكنه فى تصور الشى بالكنه كتصور الحيوان الناطق عند قصد تحصيل تصور الانسان به انما هو لعلم ذو الوجه وذو الكنه اى الانسان مثلا بان يصير مرآة له فيكون متصورا بالعرض على عكس فى الوجه وذى الكنه متصورا بالذات على عكسهما الا اذا ول ذلك بالقصد الى الوجه الكنه انما هو لكونهما مرآتين لذى الوجه والكنه فلا يمكن ذو الوجه وذو الكنه متصورين بالذات الوجه والكنه والا لم يبق كونهما الشيئين مرآتين لما ولا ما التفات فلا دخل للعلم بهما بوجه والكنه ولا بد الا كيف يحصل منهما ذو الوجه وذو الكنه فيكون تصور ذى الوجه والكنه بعد تصورهما فيكون تصورهما بالعرض اذا ثبت ذلك فنقول لا يمكن تصور الوجه كالكتابة فى تصور الشى بالوجه كتصور الانسان بالوجه او بالكنه والا يكون ذلك الوجه اى الكتابة مثلا فالوجه وذا الكنه لانه يمكن ح متصورا بهذا الوجه بالكنه فيكون متصورا بالعرض فقصد بالذات مع انه كان متصورا بالذات ومقصودا بالعرض فيكون المقصود بالعرض مقصودا بالذات فى تصور واحد والمتصور بالذات متصورا بالعرض فى تصور واحد وهذا كما ترى حتى يجرى فيه ما يجرى فى امتناع التصور بالكنه بناء على ان كل وجه كنه لشى بان يقرر ان تصور الوجه بالكنه لا يمكن الا بان يكون مسبوقا بالوجه والا يلزم طلب المجهول المطلق وتحصيله من الكنه ثم هذا الوجه ايضا نظرى على تقدير نظرية الكل فينقل الكلام اليه وهكذا الى النهاية فيصرف الزمان الغير المتناهى من الازل فى كسب الوجوه الى حد معين وفيه لا يمكن اكتساب كنه الوجه لانه زمان متناه يلزم منه ان لا يحصل جميعها بل بكنه الشى بان يكون آلة لملاحظة ذلك الشى اى ذى الوجه فيحصل حقيقة الوجه فى الذهن حيث يصير بها ذو الوجه متصورا من دون ان تكون مسبوقة بالوجه فيجوز على تقدير نظرية الكل وتقدم نفس ان يحصل حقيقة ذلك الوجه بصرف الزمان الغير المتناهى من الازل الى حد معين منتفى حصول مباديها التى

هی عرضیات لذلک الشیٔ فلا یمتنع تصور الشیٔ بالوجه وبالجملة لا یجری الدلیل الا فی امتناع تصور الشیٔ
بالکنه دون الوجه فلم یتم التقریب ولا یخفی علیک ان فی هذا الاختلال من الخلل بوجوه اما اولا فبان الحکم
مبنی علی عدم حصول المعرف بالفتح ای ذی الوجه وذی الکنه فی الذهن بالذات مع انه فاسد لان
التحقیق انه یحصل فی الذهن الشیٔ بالذات والمبنی علی الفاسد فاسد واما ثانیا فبمنع لزوم کون الوجه
متصورا بالذات ومقصودا بالعرض وعدمها فی تصور واحد وقصد واحد علی تقدیر تصور الوجه فی تصور
الشیٔ بالوجه بالکنه والوجه لان ثمه تصورا متعددا تصور من جهة انه مرآة لذی الوجه وتصور من جهة
ان نفسه متصور بالوجه او الکنه واذا تعدد التصور تعدد القصد قطعا فلا یلزم الا کون الوجه بالجهة
الاولی متصورا بالذات ومقصودا بالعرض بالجهة الثانیة عکس ذلک ولا شناعة فیه وقد اجاب عنه
ابی نسبا وعلما قدوة العلماء قدس سره بان الکلام وقع فی العلم بالوجه ما دام کونه وجها للشیٔ ولا
فی ان الوجه ما دام کونه وجها للشیٔ لا یمکن ان یعلم بالوجه او الکنه لاستلزامه ان یکون متصورا بالذات
وبالعرض ومقصودا بالذات وبالعرض فی تصور واحد وقصد واحد واما ثالثا فبان ما ذکره المحشی
فی الاختلال کما یدل علی جواز التصور بالوجه یدل علی جواز التصور بالکنه ایضا بان یقال ان تصور
الکنه فی تصور الشیٔ بالکنه لما لم یمکن ان یکون بالکنه والا یلزم ان یکون المتصور بالذات متصورا بالکنه
والمقصود بالعرض مقصودا بالذات فی تصور واحد وقصد واحد لابد ان یکون بکنه الشیٔ تحصیل حقیقة
الکنه فی الذهن بحیث یصیر مرآة لذی الکنه من دون سبق تصورها بالوجه فیجوز علی تقدیر نظریة الکل
وقدم النفس ان تحصیل حقیقة الکنه بصرف الزمان الغیر المتناهی من الازل الی حد معین فی حصولها
سابقة التی هی اثبات لذی الکنه فیحصل مرآة لذی الکنه ولما رابعا فبما قال جدی وهمتا واستاذ
کمال المحققین قدس سره لا یخفی علیک ان العلم بکنه الشیٔ علی تقدیر نظریة الکل غیر متصور کیف هو
من اقسام العلم البدیهی فلو کان علم الوجه فی تصور الشیٔ بالوجه علما بکنه الوجه صار بدیهیا فیکفی
المطلوب وهو بداهة البعض انتهی وقد یقرر بتقریر آخر بان المحشی ان اراد بقوله تصور لکنه الوجه فی قوله
بل تصور الوجه فی تصور الشیٔ بالوجه تصور لکنه الوجه تمثل کنه الوجه فی الذهن بان یکون آلة الالتفات

تمثل هذا الكنه من دون سبق طلب وكسب فهو مختص بالبديهيات فافهم وهذا الاحتمال خرق الفرض وان اراد به تمثل هذا الكنه بعد طلب وكسب كما يدل عليه قوله فعلى تقدير نظرية الكل حصل في ذلك التصور بصرف الزمان فيلزم سبق المعرفة بالوجه والا يلزم طلب المجهول المطلق ويكون هذا التصور متصورا لم يحتج الى الملاحظة في هذه الملاحظة ويلزم ما يلزم في التصور بالكنه واما خامسا فانه يغنيه ما قال هذا المحقق قدس سره من ان ما قال المحشي في بيان كون علم الوجه بكنه الشيء على تقدير تماميته يغني عن الحاجة الى ما قال فانه تسليم عين ما ادعى الشارح وعلى تقدير عدم تماميته فتقرير الشارح سالم عن المنع انتهى واما سادسا فمنع ما قد ذكر في تقرير الاختلال من انه يجوز على تقدير نظرية الكل مع قدم النفس الخ اذ تصور الوجه بكنهه لا يحتاج الى صرف الزمان من الازل الى حد معين في طلب مباديه والا لكان التصور بالوجه تصورا بالكنه ايضا فتأمل جيدا عنه بعد حمل قول المحشي يحصل على انه من الحصول بالحاء المهملة والصاد المعجمة بمعنى للفساد بان تصور الوجه في تصور الشيء بالكنه تصور بكنه الشيء فعلى تقدير نظرية الكل ايضا يحصل اي ليفسد قولهم ذلك التصور اي تصور الوجه والكنه بصرف الزمان من الازل الى الآن لما عرفت من ان تصور الوجه بالكنه تصور بكنهه فلا يحتاج الى صرف الزمان الا متناهيا واما سابعا فبان كون الكنه في العلم بالكنه معلوما بكنهه يستدعي ان يكون الجنس والفصل معلومين لنا بلا نظر وفكر اذا اردنا تحصيل النوع بحده التام والا يلزم ان يكون ما هو المتصور بالذات والمقصود بالعرض متصورا بالعرض ومقصودا بالذات في تصور واحد وقصد واحد مع انه كثيرا ما يحتاج في تحصيل الحد التام الى الفكر قوله ومثل ما وقع لما شنع السيد ابو الفتح على قول الشارح وانما يتصور الشروع في كسب كنهه من ذلك الحد من الزمان في ذلك الحد زمان متناه فلا يمكن اكتساب كنهه فيه من انه يجوز ان يكون مبادي الوجه والكنه مشتركة فاذا حصل مبادي الوجه في الزمان الغير المتناهي من الازل الى حد معين منه حصل مبادي الكنه ايضا فانها عينها فلا يلزم حصول مباد غير متناهية لتحصيل الكنه في الزمان المحدود والتناهي حتى يصح ما قاله الشارح بان القائل باشتراك مبادي الكنه والوجه قد غفل عن معنى التصور بالكنه والا فكيف يتفوه به فان المراد اي المبادي تكون متحدة بالذات مع المرئي اعني الكنه في التصور بالكنه

عه مرّ ذلک ... ١٢

عه ... ١٢

ومتغایرۃ بالاعتبار اذ المرأۃ مرتبۃ التفصیل والمرئی مرتبۃ الاجمال متغایرۃ معہ بالذات ومتحدۃ بالعرض
فی التعریف بالوجہ لایمکن اشتراک مبادی اکتساب الوجہ والکنہ فان الاشتراک لہ یتصور علی نحوین
احدہما ان یکون ذاتیات الشیٔ ذاتیات للوجہ وثانیہما ان یکون ذاتیات الشیٔ وجہا للوجہ وعلی
کلا النحوین یلزم کون المبادی متحدۃ بالذات لما ہی مبدأ لہ ومتغایرۃ لہ کذلک اما علی النحو الاول
فلان الذاتیات علی ہذا التقدیر تکون ذاتیات لکل واحد واحد من الوجہ وذی الوجہ فتکون
متحدۃ بہ بالذات اذ ذاتیات کل شیٔ تکون متحدۃ بہ کذلک ولما کان الوجہ مغایرا لما ہو وجہ لہ یکون
تلک الذاتیات ایضا مغایرۃ لہ بناء علی ان تغایر احد المتحدین بالشیٔ عین تغایر الآخر بہ واما علی النحو
الثانی فلان مبادی الکنہ متحدۃ بالذات مع ما ہی مبدأ لہ ولما کانت ہی مبادی الوجہ وعرضیات
لہ بالذات کانت مغایرۃ لما ہو وجہ لہ بالذات لانہا مغایرۃ للوجہ الذی ہو مغایر لذی الوجہ
بالذات ومغایر المغایر مغایر بالذات فیکون تلک المبادی مغایرۃ لہ قطعا واذا لم یصح ان یکون
مبدأ واحد مشترکا فی التصور بالکنہ والوجہ فکیف یکون المبادی الغیر المتناہیۃ التی تلزم علی تقدیر
کون الکل نظریا مشترکۃ بینہما ولا یخفی ما فیہ فان الدلیل الذی اورد تموہ علی تقدیر کون ذاتیات الشیٔ
وجہا للوجہ دلیل علی طریق قیاس المساواۃ ویجب فیہ ان یکون المقدمۃ الاجنبیۃ الماخوذۃ فیہ لانتاج
القیاس صادقۃ علی نہج الکلیۃ مع انہ لیست کذلک لان قولکم مغایر المغایر مغایر بالذات الذی ہو
مقدمۃ اجنبیۃ لیس بصادق فانہ علی تقدیر ان یکون الشیٔ عرضیا ووجہا للامر الذی ہو عرضی ووجہ
للآخر الذی یکون تمام حقیقۃ ذلک الشیٔ یکون ذلک الشیٔ مغایر الامر الذی ہو مغایر للآخر
مع انہ لیس بمغایر للآخر بالذات بل متحد معہ بالذات لانہ تمام حقیقتہ الاتری ان الحیوان لنا
وجہ الکاتب الذی ہو وجہ الانسان مع انہ لیس مغایر للانسان لانہ عین حقیقتہ فیجوز ان یکون
مبادی الوجہ التی ہی عرضیات لہ تمام حقیقۃ ذی الوجہ او بعضہ فیکون المبادی مشترکۃ لامحالۃ
وان توہم انہ لما فرض ان ذلک الشیٔ حقیقۃ الآخر ومتحد معہ یکون معروضا للامر الذی ہو عارض
للآخر البتۃ کما ان الآخر معروض لہ بناء علی ان ما یکون مقتضی لاحد المتحدین یکون مقتضی للآخر ایضا

مع انه قد فرض كونه عارضا للآخر فيلزم منه عروض المعروض لعارضه وهو كما ترى يندفع بان للعروض عندهم معنيين القيام وكون الشيء خارجا عن الشيء ومحمولا عليه فان كان مرادكم من العروض في قولكم فيلزم منه عروض المعروض آه المعنى الاول فلا نم لزومه وان كان المعنى الثاني فلا نم استحالته فان كل واحد من المعروض والعارض خارج عن صاحبه محمول عليه بالجملة ان عروض المعروض بمعنى المستحيل هو قيام المعروض لعارضه لا يلزم آه وما يلزم آه وهو كون المعروض خارجا عن العارض ومحمولا عليه ليس بمستحيل وهذا كله تفصيل ما اجمله جدي واستاذ واستاذي كمال المحققين قدس سره حيث قال وما قد في بيان استحالة اتحاد مبادي الوجه ولكنه لعله محل خدشة فانه يمكن اشتراكهما نظرا الى ان مبادي الوجه تكون عرضيا للوجه وهي بعض في اثبات ذي الوجه او بجميع ذاتياته فالوجه عرض لذاتي الوجه وذاتيات ذي الوجه عرض للوجه ومغاير المغاير لا يلزم ان يكون مغايرا وقياس المساوات آه فاسد وعروض المعروض لعارضه غير مستحيل لان عروض الشيء للشيء على نحوين الاول بمعنى القيام وهو ممتنع من الطرفين وعروض الشيء للشيء بمعنى انه خارج عن حقيقته محمول عليه وهذا يتصور في كل ماهيتين مع عارضهما فان العارض محمول وخارج عنها والماهية محمولة وخارجة عنه ولا مناقشة فيه انتهى فان قلت ان التقدير كون الشيء عرضيا ووجها للامر الذي هو عرض للآخر الذي يكون حقيقة ذلك الشيء تقدير باطل كيف ويلزم على هذا ان يكون الوجه معلوما بالوجه مع انه قد منعه المحشي سابقا قلت قد مر منا ما يكفي لدفع ما منعه المحشي فتذكره قوله ويمكن ان يقرر آه اعلم ان ابطال نظرية الكل بلزوم الدور او التسلسل من جهة لزوم استحالتين لو لما ان الدور يستلزم عينية الموقوف للموقوف عليه والتسلسل يستلزم استحضار امور غير متناهية في زمان متناه وقد مر بيانه واخريهما ما بينه المحشي في قوله هذا من انه على تقدير الدور يكون احدهما انه لو كان كل من التصورات نظريا محصولا اما بطريق الدور او التسلسل والاول يستلزم ان يكون كل من الموقوف اي المكتسب والموقوف عليه اي الكاسب معرفا بالكسر من جهة كونه كاسبا ومعرفا بالفتح من جهة كونه مكتسبا لان كلا منهما على هذا التقدير يتصف بتينك الحيثيتين فيكون كل

ح متصورا ای حاصلا فی الذهن بالذات من جهة کونه کاسبا ومتصورا بالعرض ای غیر حاصل فی الذهن بالذات من جهة انه مکتسب من تصور آخر بناء علی ان التصور فی التعریفات تصور واحد متعلق بالمعرف بالکسر اولا وبالذات والمعرف بالفتح ثانیا وبالعرض الثانی یستلزم ان یکون کل من التصورات الغیر المتناهیة تصورا بالعرض ای غیر حاصل فی الذهن بالذات بناء علی انه یکون معرفا بالفتح وفیه یکون الحصول لک فوجه المعرف بالفتح دون المعرف بالکسر فیلزم تحقق ما بالعرض ای للمعرف بالفتح دون ما بالذات ای المعرف بالکسر وبالجملة ان نظریة التصورات باسرها تستلزم الدور والتسلسل المستلزمین للاستحالة وهی کون کل منها متصورا بالذات وبالعرض او تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات واذا امتنع حصول التصورات امتنع حصول التصدیقات ایضا لان حصوله بدونه غیر ممکن فغرض التصورات والتصدیقات باسرها نظریة من جهة انه لان المستلزم ملزوم محال قوله فافهم لعله اشارة الی ما فی قول المحشی مما یمکن ان یقرأه من الاختلال بوجوه اما اولا فبان الاستحالتین اللتین بینهما المحشی علی تقدیر کون کل من التصورات نظریا وحصوله من آخر من لزوم کونه متصورا بالذات وبالعرض او تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات یجری علی کل تقدیر سواء کان حصوله بطریق الدور او التسلسل کما لا یخفی علی المتامل فما الوجه فی تخصیص المحشی ذکر احدی الاستحالتین علی تقدیر الدور والاخری علی تقدیر التسلسل واما ثانیا فبان الدلیل الذی اورده المحشی مبنی علی عدم حصول المعرف بالفتح فی الذهن وانما الیه الالتفات فقط مع ان الحق ان المعرف ایضا یحصل فی الذهن کیف ولو لم یحصل لم یکن المعرف بالکسر مؤدیا الی حصول المعرف بالفتح علی انه لو لم یحصل المعرف بالفتح بل یکون الالتفات الیه فقط لم یکن المکتسب شیئا من العلم الذی هو من مقولة الکیف لان الالتفات من مقولة الفعل مع ان الالتفات الی بدون وجود الملتفت الیه فی الذهن حقیقة وبالذات غیر معقول واما ثالثا فبانه لو تم ما ذکره المحشی لزم منه عدم امکان حصول نظری من نظری مع انه جائز بل واقع واما رابعا فلانه لا شناعة فی کون شیء واحد متصورا بالذات وبالعرض من جهتین وکذا لا شناعة فی کون کل من التصورات

النظرية متصورا بالعرض فانه كما انه متصور بالعرض بالنسبة الى المركب متصور بالذات بالنسبة الى الجزء
يتحقق ما بالعرض اذ يستحيل لو انتفى ما بالذات مط وبعبارة اخرى انه ان اراد المحشي بما بالذات الذي يتوقف
على ما بالعرض اصلا فلا نم استحالة تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات بهذا المعنى وان اراد به معنى اعم
منه ومما يشتمل على ما بالعرض فلا نم انتفائه في محل النزاع كيف وهو متحقق قطعا وتحقيق هنا ابحاث زائدة
المقام تركناها خوفا للتطويل فعليك بالتامل **قال** الشارح لا يتم الا بدعوى البداهة في مقدمات
الدليل آه لما يرد على ظاهر هذا القول مناقشات منها انا لا نم ان هذا الاستدلال لا يتم الا بدعوى
البداهة في مقدمات الدليل ثم اطرافها لانه انما يتوقف على صحة المقدمات واطرافها اما على تحقق
المقدمات والاطراف فلا فضلا عن دعوى البداهة نعم لا بد من الانتهاء الى البديهي لكنه لا يستلزم
التوقف على دعوى البداهة ومنها انه ان اراد بقوله وذلك كاف في نفي كسبية الكل انه يكفي في الدلالة
على بطلان كسبية الكل فمسلم لكن لا يتفرع عليه انه لا حاجة الى الدليل وان اراد انه عين نفي كسبية الكل
كما يقتضيه قوله فظهر ان الاستدلال يؤل بالآخرة الى دعوى البداهة في المطلوب فهو ممنوع لصلاحية
ان يجعل دليلا على هذا النفي ولو سلم فلا يتفرع عليه انه لا حاجة الى الدليل عليه لجواز ان يكون
دعوى البداهة نظرية ومنها انه يستفاد من قول الشارح وهذا الطريق يعني الاحالة الى البداهة
اسلم من تكلف الاستدلال عليه آه انه لو استدل المصنف على المطلوب بما هو المشهور لكان صحيحا لكنه انما لم
يعدل عنه الى دعوى البداهة فيه لكونه اسلم مع انه ليس كذلك اذ لا يخلو اما ان يكون المطلوب عند المصنف بديهيا
او نظريا فعلى الاول لم يصح الاستدلال عليه بدليل سواء كان هذا الدليل او غيره لان البديهي لا يثبت
بالدليل وعلى الثاني لم يصح منه دعوى البداهة فيه فضلا عن ترجيح طريق الاحالة على البداهة
على طريق الاستدلال ومنها انه لو تم ما ذكره الشارح لم يصح الاستدلال على اى مستدل لا كان
على اى مط كان فانه لا بد في تمام كل استدلال من دعوى البداهة في مقدمات الدليل واطرافها
والا لتسلسل ان لم ينته اليها واذا كان كذلك فليكتف اولا بدعوى البداهة حذرا عن التطويل بلا طائل
فقرر المحشي كلام الشارح بحيث لا يتوجه عليه مناقشة من المناقشات المذكورة بقوله حاصله آه توضيحه
جواب لقوله لما يرد آه ١٢

منع الاستدلال

لا بد لاتمام الدليل لابطال نظرية الكل من تنزلم الدور والتسلسل من دعوى بداهة مقدماته واطرافها والا على تقدير نظريتها لا ينقطع الكلام بلزوم الدور والتسلسل بناء على ان للخصم ان يمنع صحة المقدمات ويسئل ويستفسر عن اطرافها فان النظري يقبل المنع والاستفسار ودعوى بداهة مقدمات الدليل مع هو قولنا لو كان الكل من كل من التصورات والتصديقات نظريا لدار او تسلسل مع قولنا لو كان الكل من كل منهما بديهيا لما احتجنا في شيء منها الى الفكر في قوة قولنا ان بعض التصديقات بديهي وبعضها نظري ودعوى بداهة اطراف مقدمات الدليل في قوة ان بعض التصورات بديهي وبعضها نظري فحصل الاستدلال مع ادعاء دعوى البداهة في المطلوب الذي هو ان البعض من كل منهما بديهي ونظري فليكتف بدعوى البداهة في المطلوب اولا والا يلزم التطويل بلا طائل وهذا هو المرجح لطريق الاحالة الى البداهة لاثبات المطلوب على الاستدلال المذكور واذا عرفت هذا فلا يتوجه مناقشة من المناقشات اما الاولى فبان المراد من توقف الدليل على دعوى البداهة في مقدمات الدليل مع اطرافها التوقف بالنسبة الى الخصم كما اشار اليه المحشي اذ للخصم ان يمنع آه ومعلوم ان تمامية الدليل عند الخصم موقوفة على بداهة مقدمات الدليل مع اطرافها بطريق البداهة لا باي طريق كانت سواء كانت بالنظرية او البداهة اذ على تقدير النظرية له ان يمنع صحة المقدمات ويستفسر عن الاطراف فيلزم الدور او التسلسل واما الثانية فبان مراد الشارح من الدليل في قوله فلا حاجة الى الدليل هو الدليل الذي ذكره في الشرح من انه لو كان الكل آه فجعل اللام التعريف في الدليل للعهد الخارجي لا مطلق الدليل اي دليل كان واما الثالثة فبانا نختار الشق الثاني وهو ان المطلوب نظري عند المعلم لكن لما كان اثباته بالاستدلال يؤل الى دعوى البداهة في المطلوب اختار اولا قصر المسافة فيكون مرجحا للاحالة الى البداهة في القصد ترجيح على الاستدلال واما الرابعة فبان منشاء استلزام بداهة مقدمات الدليل والاطراف آه لدعوى البداهة في المطلوب انما هو من جهة ان مدلول المطلوب آه وقع البديهي لا يجب ان يقع البديهي محمولا في كل مطلوب حتى يجري في كل دليل ما يجري في الدليل الذي اورده الشارح قوله ولا يخفى آه اعتراض على ما قرر المحشي قول الشارح بقوله حاصله ترجيح طريق الاحالة الى البداهة على طريق الاستدلال توضيحه انه لو تم ما ذكره المحشي لدل على عدم

صحة الاستدلال فانك قد عرفت ان صحته موقوفة على دعوى بداهة المقدمات والاطراف وهي في قوة الدعوى
وهو ان بعض التصورات والتصديقات بديهي لان من يقول بكسبية الكل كيف يسلم بداهة المقدمات
والاطراف فيتوقف صحة الدليل على المدعى الذي هو كانه عينه وهذا هو القسم الاول من المصادرات
التي بينها المحشي في منهية حيث قال فيها المصادرة على المطلوب على اربعة اوجه احدها ان يكون
المدعى عين الدليل والثاني ان يكون جزء الدليل والثالث ان يكون موقوفا عليه لجزء الدليل
والرابع ان يكون موقوفا عليه لصحة الدليل والكل باطل لاشتماله على الدور وانتهى على ان فيه
من ترجيح طريق الاحالة الى البداهة على طريق الاستدلال فان ترجيح الشيء على الشيء عبارة من جهة
كليهما لكن بحيث يكون للاول قوة على الثاني فهو يقتضي صحة الطرف المقابل للمرجح ولا صحة للمقابل
واما قلنا ان دعوى بداهة المقدمات والاطراف انما في قوة قولنا ان بعض التصورات والتصديقات
بديهي حتى فرعنا عليه انه يلزم منه ضرب من المصادرات وما قلنا انها عينه اذ من البين ان دعوى بداهة
المقدمات والاطراف انما دعوى امر شخصي فيكون قضية شخصية معنى فلا يمكن ان يكون عين القول
المذكور لانه موجبة جزئية فتكون مجردة عن المواد الشخصية نعم لما كانت الشخصية مستلزمة للجزئية
انها في قوتها وكانها عينه فلا يتجه انه يلزم المصادرة على المطلوب حقيقة فكيف يصح قول المحشي
على ضرب من المصادرة **قوله** فكانه اراد الخ الظاهر انه جواب لقوله ولا يخفى بقرينة ذكره بعده فقال
التعقيب تقريره انه ما اراد الشارح من دعوى بداهة مقدمات الدليل والاطراف انها دعواها بلا واسطة
حتى يلزم منه ضرب من المصادرة بناء على انها في قوة اصل الدعوى المطلوبة بل اراد من
دعواها الواسطة برتبة او بمراتب كدعوى بداهة بداهة المقدمات والاطراف ودعوى بداهة
بداهة بداهتها وهكذا حتى يتم الكلام والا يلزم الدور والتسلسل ومن البين ان هذه الدعوى الا نم ليست
في قوة اصل الدعوى المطلوبة حتى يلزم منه ضرب المصادرة ويؤيد تلك الارادة قول الشارح اولا
الى دعوى البداهة في المطلوب فان دعوى بداهة مقدمات الدليل والاطراف انها بلا واسطة لانه دعوى
نفس المطلوب الذي هو كون بعض التصديقات والتصورات بديهيا وتكريرا لا دعوى بداهة المطلوب

ای کون بعض من کل من التصدیقات والتصورات بدیہیا ونظریا بدیہی اعترض علیہ جدی و
استاذ استاذی کمال المحققین قدس سرہ ان المصادرۃ لازمۃ وادعاہا فی اول الوہلۃ وثانیہما
لایمنع المصادرۃ لان المصادرۃ توقف الدلیل علی المدعی وتوقفہ علیہ اولا وثانیا الابنی من التحقیق
شیئا ویجیب قولہ فان دعوی بداہۃ آہ کیف ودعوی البداہۃ بواسطۃ ایضا لیس دعوی بداہۃ
المط علی ان الکلام فی الدعوی الخاص دعوی بداہۃ المقدمات فی ای موضع یکون بواسطۃ او بلا
واسطۃ یکون دعوی بداہۃ المط فان المط بداہۃ البعض ای بعض کان ای قضیۃ کانت وای شئ
فرض فبداہتہا تتضمن عین المط او مساوقۃ لہ والدعوی الاخیرۃ مسلم لان دعوی البداہۃ فی الدلیل
بواسطۃ لیس یستلزم البداہۃ المدعی اعم من ان یکون دعوی البداہۃ فی المط بلا واسطۃ او فیہ بواسطۃ
ففی محل النزاع دعوی البداہۃ فی الدلیل بواسطۃ او بلا واسطۃ یستلزم دعوی بداہۃ المط وفی
غیر محل النزاع لا یستلزم ھذہ قولہ قدس سرہ ویجیب قولہ فان دعوی بداہۃ آہ کیف الخ حاصلہ
ان دعوی البداہۃ فی مقدمات الدلیل والاطراف بالواسطۃ امر شخصی فکیف یصح حکم المحشی بعینیتہما
لدعوی بداہۃ المطلوب التی ہو امر غیر شخصی فتامل ویمکن ان یقال ان قولہ فکانہ جواب لایراد
یرد علی قول الش نظرا ان الاستدلال یؤول بالآخرۃ الی دعوی البداہۃ فی المط من انہ انما یؤول
الی دعوی نفس المط ہو ان البعض من کل من التصورات والتصدیقات بدیہی ونظری الی
دعوی بداہۃ المط ای کون کل من التصورات والتصدیقات بدیہیا ونظریا بدیہی وتقریر الجواب
ان مراد الش من دعوی بداہۃ مقدمات الدلیل والاطراف اعم من ان یکون بلا واسطۃ او بواسطۃ
وبہذا حتی یتم الکلام والا یلزم الدور والتسلسل ومن البین ان ہذہ الدعوی الاعم مستلزمۃ لدعوی
بداہۃ المط البتۃ لانہ کما ان دعوی بداہۃ المقدمات والاطراف بلا واسطۃ فی قوۃ دعوی المط
کذلک دعوی بداہتہا بواسطۃ فی قوۃ دعوی بداہۃ المط فافہم ولا تسرع بالرد والقبول وما یجیب التنبیہ
علیہ ہو انہ لقائل ان یقول انا لانسلم ان دعوی بداہۃ مقدمات الدلیل والاطراف انما یؤول الی دعوی
البداہۃ فی المط فان البداہۃ والنظریۃ یکونان مختلفین باختلاف عنوان الموضوع ومن البین ان

موضوع الدعويين مختلف فان موضوع الدعوى الاولى هذه المقدمات واطرافها لا نوع لها ان هذه
المقدمات والاطراف بديهية وموضوع الثانية كون بعض التصورات والتصديقات نظريا وبعضها
بديهيا اذ ان مآلها كون بعض التصورات والتصديقات نظريا وبعضها بديهيا بديهي فلا يلزم من دعوى
بداهة المقدمات واطرافها دعوى بداهة المطلوب حتى يؤول الدعوى الاولى الى الدعوى الثانية وما اورده
السيد ابو الفتح على قول الشارح وذلك بعينه دعوى البداهة في عدم بداهة الكل من انه لو سلم انه لابد
في الدليل المذكور على بطلان بداهة الكل من دعوى البداهة في ثبوت الاحتياج الى النظر في بعض
التصورات والتصديقات فكون ذلك عين دعوى البداهة في عدم البداهة ممنوع لجواز ان
يستدل بكل منهما على الآخر ولو سلم فانما هو عين دعوى البداهة في عدم بداهة التصورات والتصديقات
وهي ليست عين دعوى البداهة في عدم بداهة الكل الذي هو المدعى ولا ملزومة لها انتهى فيفيد ان حكم
الشارح بالعينية انما هو على سبيل المبالغة ومنع ملزوميته دعوى عدم بداهة بعض التصورات والتصديقات
لدعوى البداهة في عدم بداهة الكل منع لا ينبغي ان يصغى اليه لانه خلاف الضرورة قال المصنف
بالنظر قيل ان هذا القيد غير محتاج ضرورة ان الاكتساب بمعنى النظر اصطلاحا الا ان يقال انه اراد [illegible]
لتعريف النظر فذكره صريحا او حمل الاكتساب على معناه اللغوي وهو مطلق التحصيل لكنه لا يلائم الايجاز
المطلوب في الرسالة قال الشارح المشهور في تعريف الضروري والنظري ما يتوقف حصوله على النظر
وما لا يتوقف عليه نشر على غير ترتيب اللف وبهذا التعريف قيل انهما من صفات العلم وقيل من صفات
المعلوم وعلى تقدير تعريفهما بما لا يتوقف علمه على النظر وما يتوقف عليه لا يكونان الا من صفات المعلوم
اذ من البين ان علم العلم لا يترتب على النظر فتامل قال الشارح ويرد عليه آه ايراد على تعريف النظري
بما يتوقف حصوله على النظر حاصله انه يلزم على التعريف المذكور للنظري ان لا يتحقق علم نظري اصلا
اذ ما يتوقف حصول شيء من الاشياء سواء كان تصورا او تصديقا على النظر اذ لو كان موقوفا
عليه لما امكن حصوله بدونه لان توقف الشيء على الشيء عبارة عما لا يمكن حصول الاول بدون الثاني مع
انه ليس كذلك اذ يتحقق حصوله بالحدس الذي هو قسم من الضروري المقابل بالنظري لان صاحب الحدس

القدسية بعلم المطالب التصورية والتصديقية كلها بالحدس قال الفاضل اليزدي ان الايراد لا يتوجه على دعوى الكلية وذكر الحدس بطريق التمثيل فمنع الكلية غير مضر وكذا منع حصول كل علم بالحدس على تقدير تسليم امكان حصول الكل بلا نظر لجواز حصول البعض بالتجربة ونحوها **قوله** وهذا الجواب آه اعلم ان حاصل الجواب انا لا نم قولكم انه يلزم على هذا التعريف المذكور للنظري ان لا يتحقق علم نظري بناء على انه لا يتوقف حصول شيء من الاشياء على النظر اذ يحصل بالحدس لصاحب القوة القدسية لان حصول شيء بالحدس له لا يوجب ان لا يتوقف حصوله على النظر بالقياس الى فاقدها حتى لم يتحقق العلم النظري بالقياس اليه ايضا اذ من البين انه لا يمكن حصوله بالقياس اليه الا بالنظر فيحصل لصاحب القوة القدسية يكون بديهيا بالنسبة اليه لا يمكن حصوله بالنظر وبالنظر الى فاقدها يجوز ان يكون نظريا لا يمكن حصوله الا بالنظر فتحقق العلم النظري بالنسبة اليه قطعا ولا يخفى عليك ان في هذا الجواب لما كان لاختلاف النظرية والبداهة بالنظر الى الاشخاص دخل حيث جعل نسبيان ما يحصل لصاحب آه وكذا لكون التوقف المعتبر في تعريف النظري والضروري بالمعنى المشهور اي لا يمكن حصول شيء الا بعد الآخر امكانا بالقياس الى العالم الذي هو موصوف بما حقيقة ايضا دخل كون الجواب بالنظر الى النظرية آه **قوله** الا بالقياس اليهما اي النظري والبديهي يعني ليس المراد من التوقف على النظر الذي هو معتبر في تعريف النظري في جواب المجيب التوقف بالقياس الى النظري والبديهي يعني ان النظري شيء لا يمكن حصوله بالقياس اليه الا بالنظر والبديهي بخلافه والا لم يصح الجواب اذ ح يكون حاصله ان حصول شيء بنفسه بالنسبة الى صاحب القوة القدسية غير موقوف على النظر فيكون بديهيا بالنسبة اليه وبالقياس الى فاقدها موقوف على النظر لانه لا يمكن حصوله الا به فيكون نظريا بالنسبة اليه وهذا كما ترى لانه من الممتنعات ان يكون شيء واحد من حيث نفسه موقوفا على شيء في صورة وغير موقوف عليه في صورة اخرى **قوله** في دفع الجواب منع ظاهر فان يمكن آه تفصيل الكلام ان الشارح دفع جواب الايراد بقوله اذ حصول تلك القوة آه حاصله ان حصول القوة القدسية لفاقدها ايضا ممكن بناء على ان حصولها لكل فرد من افراد الانسان ممكن فلم يتحقق العلم النظري المعتبر فيه توقف الحصول على النظر

بالقياس اليه ايضا اذ لم يتوقف حصوله بالقياس اليه على النظر والفكر كيف ولو كان كذلك لما امكن حصوله
الا به دون الحدس لان التوقف عبارة عما لا يمكن حصول شيء الا بعد شيء آخر مع انه ليس كذلك اذ يمكن
ان يحصل له بالحدس فعاد الايراد فتقرير تم لما فهم المحشي ان حكم الشيخ بامكان القوة القدسية لكل فرد من
افراد الانسان الذي بني عليه دفع الجواب ليس وجهه الا ان منشا حصول القوة القدسية ليس الا الطبيعة
الانسان من حيث هي هي بما تحقق في جميع افراده على السوية لا بد ان يوجد هذه القوة في كل فرد
من افراد الانسان لان تحقق المنشا يوجب تحقق ما هو منشا له منعه المحشي بقوله فانا لا نمكن انه تقرير
ان امكان القوة القدسية وان كان منشاه طبيعة الانسان من حيث هي التي توجد في جميع افرادها على
السوية لكن لا يلزم منه ان يكون ممكنا لكل فرد منه حتى يلزم منه امكان ثبوته لفاقد القوة القدسية
الفرد فيتم به دفع الشبه لجواز ان يكون خصوصية بعض الافراد آبية عن اتصافه بالحدس فان قيل
يكون آبيا عن اتصاف ما هو ممكن للطبيعة وان كان البعض الآخر قابلا له وتحقق المنشا انما يوجب تحقق
ما هو منشا له اذا لم يمنع مانع ثم اعلم ان تقرير شرح المحشي بهذا النمط اولى مما قرره بعض الاعلام من ان
وجه امكان القوة القدسية لكل فرد من افراد الانسان بان ما يصح لفرد يصح لسائر الافراد فالقوة
القدسية التي لا شبهة في وجودها في فرد وهو صاحب القوة القدسية يمكن وجودها في فرد آخر وهو الذي
يكون فاقدا لها من انا لا نسلم ان كل ما امكن لفرد يمكن لسائر الافراد بل يجوز ان يكون لبعض الخصوصيات
ما يمنع اتصافه بما اتصف به بعض الخصوصيات الاخر فيجوز ان تستحيل لفاقد القوة القدسية حصولها
فامتنع حصول العلم من دون نظر لان هذا التقرير لا يلائم عبارة المحشي كما لا يخفى على ذي الافهام
قوله الا ان لقوم الشائع في الامكان او اشارة الى سند المنع على وجه الضعف تقرير السند انه
يجوز ان يكون لبعض الافراد خصوصية آبية عن اتصاف ما هو ممكن للطبيعة من حيث هي لكن لا يجب
في انه لا يكون آبيا عن الاتصاف به من جهة الطبيعة الماخوذة فيه والا لم يصح ان يكون الفرد الآخر
متصفا به لتحقق ما هو منشا الاباء اي الطبيعة من حيث هي فيه فامكان القوة القدسية وان يجز نظرا الى
الخصوصية الفاقدية غير ثابت للفاقد لكن بالنظر الى الطبيعة التي هو الانسان يكون ثابتا له البتة

ولما كان الشائع في المواد الثلث من الوجوب والامكان والامتناع انما هو اخذها بالنسبة الى الطبيعة
من حيث هي دونها من حيث الخصوصية لا بد ان يحمل الامكان المعتبر في تعريف التوقف المعتبر في
النظري ههنا على الامكان بالنسبة الى الطبيعة من حيث هي لان الشائع هو المعتبر في التعريفات
فيكون تعريف النظري بما يتوقف حصوله على النظر الذي هو ح بمعنى ان لا يمكن حصوله من حيث
الطبيعة بدون النظر منقوضا بسائر افراده وان كان بالنظر الى فاقد القوة القدسية فانه يمكن
لكل فرد حصول كل علم بلا نظر بالنظر الى طبيعة الانسان من حيث هي فلم يتحقق علم نظري فالايراد
ووجه الضعف ظاهر فان التبادر والشيوع من الامكان الماخوذ في تعريف التوقف للامكان بحسب
الطبيعة ممنوع والا لم يصح ان يقال توقف الابن على الاب فانه يمكن طبيعة الابن بدون الاب مع انه
لا ريب في صحة هذا القول قال ابي سيد العلوم العقلية والنقلية قدس سره في وجه الضعف ان المواد
الثلث وان تعتبر نظرا الى طبيعة الفرد لكن يجوز ان يكون مرادهم عدم الحصول عكسه نظرا الى
الشخص الفاقد ولا نعني بالفاقد الفاقد من حيث انه فاقد ليرجع الى التوجيه الآتي بل نعني معينه
الشخص الفاقد ويجوز ان يكون لبعض الشخص كشخص آخر نسبا من القوة القدسية كما لا يخفى على المتامل قوله
وان قرر الجواب الخ يعني لو قرر جواب الايراد على غير ما قرر الشارح بالنظر الى ان النظرية والبداهة لا تختلفان باختلاف
الاشخاص بان ليس المراد من التوقف المعتبر في التعريف المشهور للنظري والبديهي التوقف بالنسبة الى
الانسان كائنا سواء كان واجدا للقوة القدسية او فاقدا لها بل بالنسبة الى الفاقد من حيث انه فاقد فيكون
النظري ح عبارة عما لا يمكن حصوله لفاقد القوة القدسية من حيث انه فاقد لها والبديهي بخلافه لا يتوجه عليه النقض
بان حصول القوة القدسية لفاقدها ايضا ممكن بناء على امكان حصولها لكل فرد من افراد
الانسان فلا يتوقف حصول كل شيء على النظر بالنظر اليه ايضا فلم يتحقق العلم النظري بالقياس اليه
اصلا لان امكان القوة القدسية للفاقد لا يجعل النظري بديهيا لان البداهة والنظرية انما يعتبران
بالقياس الى الفاقد بشرط كونه فاقدا فالذي يكون نظريا بالقياس اليه يكون نظريا دائما بالنسبة
اليه ولا يوسوسك الوهم بمثل ما ذكر في الجواب السابق من ان المتبادر الشائع في الامكان وغيره

من المواد التي تلك شأنه مأخوذ بالنسبة الى الطبيعة من حيث هي فيكون المراد من الامكان الذي هو المتوقف
في تعريف التوقف المعتبر في تعريف النظري الامكان بحسب الطبيعة من حيث هي ولا ريب في ان
طبيعة الفاقد غير آبية من حصول كل شيء بلا نظر لفيضان القوة القدسية من الفياض المطلق
عليه لأنا نقول بان شيوع الامكان وغيره في الطبيعة من حيث هي انما هو اذا انتسبا الى الشيء المطلق
دون ما اذا انتسبا الى الشيء المقيد اذ على هذا يكون المتبادر الشائع منه ماخوذه بالنسبة الى القيد
وهو ليس الا هذا دون ذاك لان امكان الحصول بالنظر اذا انتسب الى الفاقد المقيد بكونه فاقدا
فيكون المتبادر في تعريف النظري ما لا يمكن حصوله لفاقد القوة القدسية نظرا الى خصوصية
حيثية الفقدان الا بالنظر والبديهي بخلافه ولا يرد على الجواب ان ب نظري كسبيل لفاقد
القوة القدسية من حيث هو فاقد لها بلا نظر كصاحب التجربة فانه توقف على النظر بالقياس
اليه فلم يكن نظريا فلم يقلع التقييد بفاقد القوة القدسية من حيث هو فاقد لها مادة الايراد
لان في كون الفاقد للقوة القدسية من حيث هو فاقد لها انما وقع من المحشي تمثيلا والمقصود فاقد
القوة القدسية ونحوها ثم سريان ابتناء الجواب على عدم اختلاف النظرية والبداهة باختلاف
الاشخاص مما لا وجه له فانه تم على تقدير اختلاف البداهة والنظرية باختلاف الاشخاص ايضا
كما لا يخفى على ذوي الافهام الا ان يقال ان ذكر حديث عدم الاختلاف ليس على جهة الابتناء
بل للايماء الى ان جواب الايراد على تقدير عدم الاختلاف انما هو هذا الجواب لا غير قال الشيخ
والجواب الخ قيل هذا جواب عن اصل الايراد وعن الجواب الاول ثم الاول اولى لاستقلال الثاني
بكونه جوابا عن ايراد فيلغو عن مؤنة الاول انتهى فيما حصل الجواب عن اصل الايراد منع ان التوقف
المعتبر في النظري والبديهي بمعنى ان لا يمكن حصول الشيء الا بعد شيء آخر حتى يرد عليه الايراد بل بمعنى
العلاقة المصححة لدخول الفاء ولا ريب في تحققه فيما نحن فيه بناء على انه يصح ان يقال اذ حصل النظر
يحصل العلم النظري فامكان حصول النظري بغير النظر لصاحب القوة القدسية لا ينافي التوقف
وعن الجواب الاول انا وان سلمنا قولكم ان حصول القوة القدسية لكل فرد من افراد الانسان

تمكن لكن لا نسلم ما زعموه مما مر من قوله فلا يتوقف حصوله بالنسبة اليه الخ على النظر بناء على ان
التوقف عبارة عما لا يمكن حصول الشيء الا بعد شيء آخر حتى يبطل به الجواب لاول لم لا يجوز ان
يكون بمعنى العلاقة المصححة لدخول الفاء ولا شبهة في تحققه ههنا لانه يصح ان يقال اذا حصل النظر
فيحصل العلم النظري فامكان حصول النظري بالحدس لا ينافي كونه نظريا وليظهر لك من هذا
ان ذكر الشارح حديث جواز تعدد العلل المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام على معلول واحد شخصي
بدلا بان يحصل المعلول بكل من العلل المذكورة لو حصل ابتداء ليس من جهة ان الجواب موقوف
عليه كما فهمه المحشي حيث قال هذا الجواب مبني آه حتى يتوجه عليه الاعتراض الذي سيورده
بقوله والحق آه وسنشرحه فتطور ان ليس له دخل فيه بل من جهة انه سند لاطلاق التوقف
على العلاقة المصححة لدخول الفاء بيانه ان اعتبارهم التوقف المعتبر في تعريف العلة المفسرة بما يتوقف
عليه الشيء يدل على ان التوقف يستعمل في العلاقة المصححة لدخول الفاء ايضا فانه لما لم يصح في صورة
تبدل العلل المستقلة على معلول واحد شخصي على التعاقب اعتبار التوقف المعتبر فيها بالمعنى المشهور
لظهور ان المعلول لا يتوقف بهذا التوقف على علة من العلل المستقلة الكذائية والا لم يمكن تحققه
من علة اخرى لا بد ان يراد منه المعنى الآخر اي العلاقة المصححة لدخول الفاء ولا ريب في تحققه
في الصورة المفروضة فانه يصح فيها ان يقال ان تحقق تلك العلة من العلل المذكورة فيتحقق المعلول
قوله والحق ما ذهب اليه المحشي وغيره من المحققين من انه لا يجوز آه اعتراض على كلام الشارح حاصله
ان المبني عليه للجواب المذكور من الشارح هو جواز تعدد العلل المستقلة لما كان باطلا عنده فليبطل
منه الجواب لان بطلان المبني عليه مستلزم لبطلان ما هو مبني عليه لا يخفى ما فيه فانك قد عرفت ان ذكر الشارح
حديث الجواز المذكور ليس من جهة ان الجواب موقوف عليه بل من جهة انه سند لاطلاق التوقف على العلاقة
المصححة لدخول الفاء فان قلت ان بطلان السند يستلزم بطلان في السند هو يستلزم بطلان الجواب المذكور
عليه لان بطلان المبني عليه يستلزم بطلان ما هو مبني عليه قلت لا نسلم ان بطلان السند يستلزم بطلان في السند مطلقا
لانه انما هو فيما اذا كان السند مساويا للذي هو سند وما لم يكن ههنا كذلك لانه اخص فكيف يستلزم بطلان

ذي السند فلا يلزم منه بطلان الجواب قوله فان خصوصية العلتين ملغاة اه دليل لعدم جواز
تعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي على سبيل التبادل وحاصله انه لو جاز ان يكون المعلول الواحد الشخصي
علتان مستقلتان على سبيل التبادل يكون كل واحدة منهما علة على حدة بخصوصية موقوفا عليها
للمعلول ومترتبة عليها لان العلة عبارة عما يتوقف ويترتب عليه المعلول ومن المعلوم ان الخصوصية ملغاة
في التوقف والترتب اذ لو كان لها دخل فيه لم يتوقف ولم يترتب المعلول على العلة الا مع اعتبار تلك
الخصوصية بناء على ان المعلول لا يتوقف ولا يترتب الا على شي يمتنع حصوله بدونه مع انه قد
فرض انه يمكن حصوله من العلة الاخرى المقترنة مع الخصوصية الاخرى لو حصلت ابتداء واذا الغيت
الخصوصية لا يكون كل واحدة واحدة من العلتين بخصوصيته علة بل يكون القدر المشترك بينهما
علة لانه يمتنع حصول المعلول بدونه والقدر المشترك سواء كان طبيعة تشترك العلتين من حيث هي
او من حيث تشخص الفردية المشتركة بين خصوصية الافراد واحد فيكون العلة واحدة لا متعددة
وههنا ابحاث لابد لنا ان نوردها ترويحا لقلوب الشائقين وتنشيطا لاذهان الناظرين اولها
ما افاده جدي واستاذ استاذي كمال المحققين قدس سره بقوله لكن ان تقول ان كون الخصوصية
ملغاة انما هو على تقدير ان يراد بالتوقف في معنى العلة التوقف بمعنى ان لا يمكن حصول المعلول
بدون آخر وهذا الجواب مبني على تصرف في معنى التوقف والرجوع من المعنى الاول الى ما صرح
به في معناه من صحة دخول الفاء فيه فلا يصح قوله ان خصوصية العلة ملغاة في التوقف وقوله ان
المعلول لا يترتب الا على شي يمتنع بدونه اول النزاع فان من جوز تعدد العلل المستقلة بدلا كيف
يساعد عليه ولذا ترك ذلك المعنى في تعريف التوقف الماخوذ في تعريف العلة واخذ معنى آخر
انتهى ما قيل لدفعه من ان تعدد العلتين يبطل سواء كان التوقف بالمعنى المشهور او المعنى المعدول
اليه لان المصحح لدخول الفاء هو الترتب الذي هو عبارة عن علاقة ذاتية بين شيئين بحيث يمتنع
الانفكاك بينهما لا عن مطلق التعقيب سواء كان بالعلاقة او بالاتفاق كما يظهر بالتامل الصادق
انتهى فيه نظر اما اولا فلان سلمنا ان المصحح لدخول الفاء ليس عبارة عن مطلق التعقيب لكن لا يلزم منه ان يكون

عبارة عن علاقة ذاتية بحيث يمتنع الانفكاك بينهما بل هو عبارة عن ان يكون للشي دخل في تحصيله
في وجود شي آخر سواء امكن الانفكاك بينهما او لا فبحث المحقق بحاله فان قلت وجه كلام المحشي بان
غرضه بيان الدليل على ابطال تعدد العلل المستقلة على نهج البدل على كلا التقديرين سواء كان
التوقف الماخوذ في تعريف العلة بمعنى لولاه لامتنع الآخر او بمعنى الترتب اي العلاقة المصححة لدخول الفاء
وهو الذي يعبر عنه المحشي بقوله كون الشي موقوفا عليه لشي ومتقدما عليه بالذات فان التعدد المذكور
باطل عندهم مطلقا فاورد الدليل على ابطاله على التقدير الاول بقوله فان خصوصية العلتين آه ويلزم منه
ابطاله على التقدير الثاني بناء على التلازم بين هذين المعنيين كما اشير اليه بقوله سواء اريد آه لان
ابطال احد المتلازمين يوجب ابطال المتلازم الآخر فيكون قوله والتحقيق يقتضي انما يقع محوسا
اريد بالعلة آه اشارة الى الدليل على ابطاله على التقدير الثاني ويساعد هذا التوجيه قول المحشي في المنهية
ذيل قوله انما هو القدر المشترك آه بقوله لا يخفى انه اذا كان لكل منهما تاثير تام كان تاثير كل منهما مغايرا للتاثير الآخر
والا يلزم تحصيل الحاصل المستحيل والحق ان المؤثر على ذلك التقدير هو القدر المشترك ثم العلة بمعنى الترتب بمعنى
كون الشي محتاجا اليه متلازمان المقصود من هذا الدليل بيان امتناع تعدد العلة بالمعنى الاول ويلزم منه امتناع تعددها بالمعنى
الثاني كما ان المقصود من الدليل الاول بيان امتناع تعددها بالمعنى الثاني ويلزم منه امتناع تعددها بالمعنى الاول فلا تنقض ما يتوهم
ايراد المحقق قدس سره كما لا يخفى على من له ادنى فطانة وينبغي ان يعلم انه على هذا التوجيه يجب ان يقال ان مراد
المحشي في المنهية الاخرى بقوله انت تعلم ان الممكن في وجوده وعدمه محتاج الى العلة في وجوده الى وجودها
وفي عدمه الى عدمها فلو كانت احدى العلتين موجودة والاخرى معدومة ولم يعدم المعلول بعدمها يلزم
الترجيح بلا مرجح فان المفروض ان كلا منهما ملتقى الوجود والعدم متحقق مع تحقق احد المعلولين دون الآخر
بل يلزم ترجيح المرجوح لعدم احتياج المعلوم الى التاثير مع ان الاحتياج وعدمه لا يختلفان بحال الوجود
والعدم انتهى دليل لقوله اذ العلة لا يترتب آه دون قوله والتحقيق يقتضي انما الفرع آه وان لم
يحتج في هذه الصورة لتطبيق الدليل على المدعى الى تكلف كما يحتاج اليه في الصورة الاولى لان
يقرر كلام المحشي بان الممكن في وجوده محتاج الى وجود العلة وفي عدمه محتاج الى عدمها فلو لم يترتب المعلول

ما شيء يمتنع حصوله بدونه بل على غيره ايضا بان يمكن حصوله من هذا الغير لو حصل ابتداء فيكون لكل
منهما ان يحصل من كل منهما لو حصل ابتداء فلو فرض انه وجدت احدى العلتين او وجدا معها واخرى
مع وجوده ولم يعدم المعلول بهما يلزم الترجيح بلا مرجح آه لانه على تقدير جعله دليلا لقوله والتحقيق يقتضي انها
الغرض آه يكون فعلا لمعلول آه بلا دليل فيكون قائما بالمنع فلا يتم الدليل الذي اورده المحشي بقوله فان
خصوصية العلتين آه لابطال تعدد العلل المستقلة على نهج البدل على تقدير اخذ التوقف المعتبر
في العلة بالمعنى الاول فان تماميته موقوفة على تمامية قول المص وعدم تمامية الموقوف عليه يستلزم عدم
تمامية ما يتوقف عليه ودعوى ان قول المص آه ضرورية غير مسلمة عند الخصم واذا لم يتم قوله فان خصوصية
العلتين آه لم يتم الدليل الذي يومي اليه قوله والتحقيق يقتضي انها الغرض سواء اريد بالعلة آه لابطال
تعدد العلل المستقلة على تقدير اخذ التوقف المذكور بالمعنى الثاني لان تماميته موقوفة على تمامية
كما عرفت واذا لم يتم الموقوف عليه فكيف يتم ما يتوقف عليه فلم يتم الدليلان اللذان اوردهما المحشي
للمطلبين اقول ان التوجيه المذكور وان كان مناسبا لكلام المحشي في الحاشية المنهية لكنه لا يناسب
ما هو ظاهر كلامه في الحاشية اذا اتيان قوله فان خصوصية العلتين تلو قوله وهذا الجواب مبني آه يدل
صريحا على انه دليل لابطال التعدد المذكور على التقدير الثاني وبناء بحث المحقق انما هو على ظاهر كلام المحشي
على ان جعل الترتب عبارة عن ملاقة مصححة لدخول الفاء والقول بانه هذا هو الذي يعبر عنه المحشي
بقوله كون الشيء موقوفا عليه لا يساعده كلام المحشي في حاشيته المتعلقة على شرح المواقف حيث
قال فيها يطلق العلة على معنيين الاول كون الشيء محتاجا اليه والثاني كونه مترتبا عليه اي كونه بحيث لولاه لما صح
وجود الآخر وكونه متقدما عليه بالذات انتهى فانه يدل على ان الترتب يستعمل بمعنى لولاه لامتنع وجود الآخر لا
المصحح لدخول الفاء واذ قد وعيت ما تلونا عليك ظهر لك انه لا يرد على ما قرره المحقق قدس سره من ان اثر
من بعدان البدلية يلزم مثله في العلل المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام مع انه بلا دليل انتهى بان هذا علة
الدليل الذي اورده المحشي المدقق في حاشية الحاشية لقوله انت تعلم لانك قد عرفت ان حاشية الحاشية
ليست دليلا لقوله والتحقيق يقتضي آه بل هو دليل لقول المص لا ترتب آه فقول المحشي من بعدان البدلية الخ

[illegible] ١٢

فی غیر موضع ان العقل یتقبض عن ان یکون یحصل المعلول اقوی من العلة فیلزم ان یکون فا

معینا وذلک انما هو فی العلل دون الشرائط والروابط فانهم جوزوا فیها مالم یجوزوا فی

المستقلات ففی صورة یتصور فیها التعدد المستقلات بدلا کیف یمکن ارجاع العلة الی القدر

المشترک مع انخلاعها عن المتعینات فانه یوجب ان یکون القدر المشترک هو العلة المستقلة والعلم

المستقل وذلک خلاف مذهبهم وصریح کلامهم انتهی الا ان یقال ان حکمهم بکون القدر المشترک علة للمعلول

الشخصی لیس بمعنی انه علة تامة مستقلة وفاعل مستقل له بل بمعنی کونه شرطا له ولا مضایقة فیه

فان العقل لا ینقبض عن ان یکون الشرط اضعف من المشروط فیکون حاصل کلام المحشی رح ان ما تقرر

فی بعض المواضع من تعدد العلل المستقلة بمعنی الموقوف علیه التام فلیس تعدد العلل الکذائیة

فی نفس الامر لانها لیست بموقوفة علیها المعلول اصلا فضلا عن کونها موقوفة علیها توقفا

تاما اذ خصوصیة العلتین ملغاة فی التوقف والترتب کما علمت بیانه انما الموقوف علیه فی الحقیقة

القدر المشترک لکن لا بمعنی الموقوف علیه التام بل بمعنی مطلق الموقوف علیه لکونه شرطا اذ الموقوف

علیه التام ای العلة التامة انما هو جمیع ما یتوقف علیه افاضة الفیاض وهذا القدر المشترک

وهذا المجموع واحد البتة **قوله** بخلاف انما هو فی هذه الصورة دون الاولیین فانهما محال

بلا ریب اما الاولی منهما فبان حصول المعلول ان کان لمجموع العلتین فیکون هی العلة حقیقة وهو

لا متعدد او باحدهما معینة فیلزم ان یکون الآخر لغوا وایضا لما فرض کون کل منهما علة فی الوجود

فی حصول المعلول من علة واحدة معینة دون الاخری دون هذا الا لزوم الترجیح بلا مرجح او بکل منهما

فتلغو احدهما واما الثانیة منهما فلان المعلول اذا حصل من احدی العلتین مثلا وتعاقبت الاخری علیه

فلا یخ اما ان تکون موثرة فی تحصیل وجوده اولا وعلی الثانی لم تبق علة هف وعلی الاول لا تکون

موثرة فی عین الوجود الاول الحاصل من العلة الاولی فاما یبقائه فیلزم تحصیل الحاصل او بعد فنائه

بان عدم الوجود الاول ثم حصل هذا الوجود من هذه العلة فیلزم اعادة المعدوم او فی غیر الوجود الاول

فیلزم ان یکون للشیء الواحد الشخصی الموجود فی الخارج وجودان حقیقیان فی ظرف واحد فی

لما انتارہ الی الضعف والاکمیت والضعف ہذا الشارح ۱۲ منہ

زمان احد وبذا كما ترى **قوله** لتحقيق انما اى الصورة الخلافية الغير مع كل صورتين الاولين
سواء اريد آه بيانه لما كان بين العلة والمعلول علاقة خاصة بها يتحقق المعلول تقديرا ربما تارة كون
الشئ محتاجا اليه بمعنى ان لا يمكن حصول المحتاج الا بعد حصول المحتاج اليه تارة وكون الشئ مصدر
الشئ تارة وكون الشئ موقوفا عليه لشئ اى متقدما عليه بالذات لتحقق المعلول من العلة بأى معنى
اخذتها من المعانى الثلث المذكورة التى لا ريب فى تلازمها فلما بطل تعدد العلل المستقلة على
معلول واحد شخصى بدلا بالمعنى الاول هو كون الشئ محتاجا اليه بمعنى ان لا يمكن حصول المحتاج الا بعد
حصوله بالدليل الذى سبق من المحشى بقوله فان خصوصية العلتين آه بطل تعددها بالمعنيين
الاخيرين والا ليفوت التلازم فاندفع ما يتوهم من كلام السيد ابى الفتح من منع امتناع العلة بمعنى
الموقوف عليه وان جوزه فى صورة تعدد العلل المستقلة بطريق التبادل لانه لما كان بين
المعانى المذكورة تلازم لا يمكن منع امتناعه واحد دون واحد قال جدى واستاذ استاذى
كمال الملة والدين قدس سره ما زعم من التلازم بين المعانى بعد فى خفاء فان كون الشئ مصدر
الشئ لا يلزم منه كونه محتاجا اليه بمعنى ان لا يمكن بدونه نعم محتاج اليه مطلقا وان امكن بدونه
فكما صح عند المجيب البدلية فى العلة ورجوع هذه البدلية الى البدلية فى المصدرية كذلك يجوز
عنده الحاجة فى المعلول على وفاقه فان المعلول يحتاج الى كل واحدة من المستقلات المعينة بحيث اى واحدة
تفيده تكفيه وبه يصح دخول الفاء وكون الشئ موقوفا عليه بالمعنى المختار عند المجيب لا يلزم الاحتياج
بمعنى لا يمكن بدونه فكان بناء كلام المجيب على اخذ التوقف بالمعنى الثانى وبناء كلام المحشى على اخذه
بالمعنى الاول وذلك تعسف انتهى وقيل فى وجه التلازم ان مصداق هذه المعانى ليس الا اى اصل
الفيض الذى بوجوده وايجاده يجب المعلول وبانتفائه وانتفاء افاضته يمتنع فيكون بين هذه
المعانى تلازم ويمتنع التعدد قطعا ولو بدلا **قوله** وترتب فى العقل لانه يلاحظ بعض المعانى لا
وبعضها موخرا بيانه انه من البين ان المعلول ما لم يكن محتاجا الى العلة لم يكن العلة مصدرة له فيكون
احتياج المعلول محتاجا اليه لمصدرية العلة والمحتاج اليه يكون مقدما على المحتاج فيكون احتياج

مقدما علی مصدریۃ العلۃ والی ہذا اشار المحشی بقولہ لتقدم احتیاج آہ ومصدریۃ العلۃ مقدمۃ علی تحقق المعلول لانہ من اجلی البدیہیات انہ مالم یکن العلۃ مصدرۃ للمعلول لا یکون المعلول متحققا فیکون تحقق المعلول مفتقرا الیہ بالکسر ومصدریۃ العلۃ مفتقرۃ الیہ بالفتح والمفتقر الیہ بالفتح یکون مقدما علی المفتقر الیہ الی ہذا اومی بقولہ وتقدم مصدریتہا آہ وتحقق المعلول یتقدم علی تاخرہ عن العلۃ لان تاخرہ عن العلۃ وصف لہ والوصف یکون متاخرا عن الموصوف والیہ اشار بقولہ وتقدم تحققہ الخ والتاخر عن العلۃ مقارن لتقدم العلۃ علی المعلول لان المعلول لما کان متاخرا عن العلۃ بالذات کانت العلۃ متقدمۃ علیہ بالذات البتۃ اذ التقدم والتاخر من المتضایفات فلا بد ان یکون تحقق احدہما فی العقل مقارنا لتحقق الآخر فیہ فیکون تقدم تحقق المعلول علی تاخرہ عن العلۃ مستلزما لتقدمہ علی تقدم العلۃ علی المعلول الذی ہو مقارن لتاخر المعلول عن العلۃ لان المتقدم علی احد المتلازمین یکون متقدما علیہ لا محالۃ والیہ اشار بقولہ المقارن لتقدمہا علیہ فیثبت الترتیب بین المعانی المذکورۃ بان یکون المعنی الاول متقدما علی المعنی الثانی والثانی علی الثالث فان قلت ان العلۃ بالمعنی الثالث عبارۃ عن کون الشیٔ موقوفا علیہ وکونہ متقدما علیہ بالذات ومن البیان لا یثبت تقدم العلۃ بمعنی کون الشیٔ مصدر الشیٔ الذی ہو معنی ثان الا علی جزء واحد منہ وہو کون الشیٔ متقدما علی شیٔ بالذات دون الجزء الآخر ایضا وہو کون الشیٔ موقوفا علیہ لشیٔ قلت ان التقدم بالذات لما یستلزم کون المتقدم موقوفا علیہ لانہ عبارۃ عن تقدم المحتاج الیہ علی المحتاج یکون تقدم المصدریۃ علی التقدم بالذات مستلزما لتقدمہا علی کون الشیٔ موقوفا علیہ فیثبت تقدم العلۃ بمعنی کون الشیٔ مصدر الشیٔ علی العلۃ بالمعنی الثالث قطعا ثم لا یخفی علی المتامل انہ علی ہذا یکفی لبیان المعنی الثالث للعلۃ ذکر احد الامرین اما کون الشیٔ موقوفا علیہ للشیٔ او کون الشیٔ متقدما علی الشیٔ بالذات فیلغو ذکر احدہما **قولہ** فالصواب فی الجواب ان یقم العلویات آہ الفاء للتعقیب یعنی ما بطل جواب الشارح للایراد بناء علی جواز تعدد المحال المستقلۃ علی معلول واحد شخصی الذی ہو باطل عندہ والمبنی علی الباطل باطل فالصواب فی الجواب

ان يقال المعلومات الخ لابد لنا ان نبين اولا وجه ما اختاره المحشي من ان المراد من الحصول الواقع
فی تعريف النظری مطلق الحصول الذی هی مرتبة الطبيعة من حيث هی التی تحقق بتحقق فرد
وتنتفی بانتفائه وفی تعريف البديهی الحصول المطلق الذی هی مرتبة الطبيعة من حيث العموم
التی تحقق بتحقق فرد ولا تنتفی الا بانتفاء جميع الافراد ثم نبين حاصل الجواب اذ هو مبنی عليه
فاستمع انه لو لم يرد مطلق الحصول فی تعريف النظری والحصول المطلق فی تعريف البديهی فاما
ان يراد من الحصول فی كلا التعريفين الحصول المطلق او مطلق الحصول او فی تعريف النظری
الحصول المطلق وفی تعريف البديهی مطلق الحصول الكل باطل اما الاول فلان النظری علی هذا التقدير
يكون عبارة عما يتوقف حصول كل فرد فرد منه فی الذهن علی النظر والبديهی ما لا يكون كذلك
وهذا يستلزم ان لا يكون شیء يكون نحو من انحاء حصوله بالنظر ونحو بغيره بديهيا ولا نظريا لعدم
صدق تعريفهما عليه فلم يكن العلم الحصولی الذی هو مقسم للنظری والبديهی منحصرا فيهما مع انهم
قائلون بالانحصار واما الثانی فلان النظری حينئذ يكون عبارة عما يتوقف حصول فرد
منه فی الذهن علی النظر والبديهی بخلافه فيكون شیء يكون نحو من انحاء حصوله فی الذهن
بالنظر ونحو بغيره نظريا وبديهيا معا فلم يكن بينهما تقابل وهذا كما تری والقول بان بينهما تقابلا
بحسب الحيثية والاعتبار فلا منافاة فی ان يكون الشیء الواحد نظريا من جهة حصول نحو منه
بالنظر وبديهيا من جهة حصول نحو منه بغير النظر يمجه العقل السليم واما الثالث فلان النظری حينئذ
يكون عبارة عما يتوقف حصول كل فرد فرد منه فی الذهن علی النظر والبديهی عما لا يتوقف
حصول فرد منه فی الذهن علی النظر وهو يوجب ان لا يوجد علم نظری اصلا اذ لا يمكن ان
يوجد شیء يكون جميع انحاء حصوله موقوفا علی النظر حتی يتحقق نظری فان القوة القدسية
لما كانت ممكنة لكل فرد فرد من الانسان يمكن ان يعلم الاشياء كلها لكل فرد فرد منه بالحدس
الذی هو مقابل للنظر اذا عرفت هذا فحاصل الجواب ان حصول المطالب كلها بالحدس لصاحب
القوة القدسية لا يوجب ان لا يتحقق علم نظری اصلا بناء علی انه لا يتوقف حصول شیء من الاشياء

سواء كان تصوريا او تصديقيا بالقياس اليه على النظر اذ لو كان موقوفا عليه لما حصل الا بدون
الحدس الذي هو مقابله ان المراد من الحصول في تعريف البديهي الحصول المطلق فيكون عبارة عما لا
يتوقف بجميع انحاء حصوله في الذهن على النظر وفي النظري مطلق الحصول فيكون عبارة عما يتوقف
نحو من انحاء حصوله على النظر ولا ريب في ان النظري وان يحصل لصاحب القوة القدسية بغير النظر
لكن لا يحصل لغيره بغير النظر فيتوقف حصول فرد منه وهو الحصول بالنسبة الى الفاقد للقوة القدسية
على النظر فيكون علما نظريا وبالجملة ان المعلومات على نحوين نحو يمكن حصوله بالنظر وبغيره كحقيقة
الانسان فانها حاصلة لفاقد القوة القدسية بالنظر ولواجدها بالحدس ونحو لا يمكن حصوله في الذهن
بالنظر والنظر كالحكم بان الكل اعظم من الجزء فانه يحصل في الذهن بغير النظر لكل احد لا دخل له فيه فيكون
المعلومات الاولى نظريات لاعتبار النظر فيها والثانية بديهيات لعدم اعتباره فيها ثم لما كان
للمتوهم ان يتوهم ان هذا الجواب انما يتم لو صح ان من المعلومات ما يكون نحو من انحاء حصوله لفاقد
القوة القدسية بالنظر مع ان فيه كلاما لان حصول القوة القدسية ممكن له البتة فكيف يتوقف
الحصول ح بالقياس اليه على النظر اذ لو توقف عليه لما امكن الا به دفعه المحشي بقوله والحصول بالنظر
الخ فحاصل الدفع انه وان امكن حصول القوة القدسية لفاقدها لكنه ليس مطلوبنا فان ما يحصل
لفاقد القوة القدسية بطريق النظر يتوقف حصوله بالقياس اليه عليه ولا يمكن ان يحصل بغيره وان
صار ذا قوة قدسية فان الحصول بالنظر مغاير للحصول بغير النظر فالحصول بالنظر لا يمكن ان يحصل
بغيره فان قلت ان المحشي قد جزم ههنا بان المراد من الحصول المعتبر في تعريف النظري مطلق الحصول
لا الحصول المطلق وجوز في حاشيته على شرح المواقف كلا الحصولين فيه حيث قال فيها المراد بالحصول
في تعريف النظري يحتمل الحصول المطلق ومطلق الحصول فما وجه التوفيق قلت ان المحشي لما اخذ ههنا
التوقف المعتبر في تعريف النظري بمعنى عدم امكان حصول الموقوف بدون حصول الموقوف عليه
السلبي حكم بان المراد من الحصول المعتبر فيه مطلق الحصول لا الحصول المطلق الذي لا يمكن سلبه الا بالسلب
عن جميع الافراد اذ لا يمكن ان يكون شيء يكون حصول كل فرد فرد منه بالنظر لان صاحب القوة

القدسية عيلم المطالب كلها بالحدس واخذ التوقف هناك بمعنى المصحح لدخول الفاء فيه وهو بمعنى ثبوته
وثبوته لفرده يوجب تحقق الشيء المطلق ومطلق الشيء لان كلا منهما يثبت بثبوت فرد منه فحكم بان المراد
من الحصول المعتبر في تعريف النظري كلا الحصولين فان التوقف على النظر الذي يوجد في فرد منه
وهو الفاقد للقوة القدسية يوجب تحققه بالنظر الى الطبيعة سواء اعتبرت من حيث هي او من حيث
الاطلاق ولا يخفى ما فيه من الاختلال لوجوه اما اولا فبان ما ذكرتم في مبنى الجواب من ان الارادة
من الحصول في تعريف النظري الحصول المطلق وفي البديهي مطلق الحصول يوجب ان لا يوجد علم
نظري اصلا اذ ليس يمكن آه مخدوش بان هذا التعريف انما هو بالنسبة الى فاقد القوة القدسية
حين هو فاقد لها وظاهر ان حصول شيء نظري له لا يمكن الا بالنظر دون غيره واما ثانيا فبانه لا يمكن
سقط المحشي من الجواب توجيه تعريف القوم للنظري والبديهي بانهم ارادوا من الحصول المطلق
في تعريف النظري مطلق الحصول وفي البديهي الحصول المطلق فهذا توجيه بما لا يرضى به قائله فان
استدلالهم بلزوم الدور والتسلسل على تقدير نظرية الكل وحكمهم بان النظري لا يكون منتهى للنظريات
يدلان على ان الحصول المعتبر في تعريف النظري الحصول المطلق لا مطلق الحصول والا فيجوز ان
ينتهي سلسلة الاكتساب الى نظري يحصل لنا بالحدس فلا يلزم دور ولا تسلسل ويكون النظر
منتهى للنظري مع اكتفائهم حين الاستدلال على بداهة شيء بحصوله بلا نظر في الجملة بدون اثبات
امتناع حصوله بالنظر بالكلية يدل على ان المعتبر في البديهي مطلق الحصول لا الحصول المطلق وان كان
مقصوده تجديد الاصطلاح وهذا هو الظاهر فلا كلام لنا فيه فان الايراد انما هو على القوم فلا يكفي
لدفعه تجديد الاصطلاح واما ثالثا فبانه على تقدير اعتبار الحصول المطلق في تعريف البديهي يلزم
ان لا يكون المحسوسات والحدسيات بديهيات لانه يجوز ان يحصل المحسوسات البصرية للاعمى
والحدسيات لفاقد القوة القدسية بالنظر فتأمل **قوله** وبهذا اي الجواب الصواب يظهر لك
آه يعني يظهر لك بهذا الجواب ان الموصوف بالبداهة والنظرية ليس الا المعلوم لان توقف
بعض انحاء حصول المعلوم الذي هو معتبر في النظري وعدم توقف جميع انحاء حصوله الذي هو معتبر

فی البدیہی صفة للعلوم لا یقال کیف یصح اتصاف المعلوم الذی ہو عبارة من الحاصل بالذات من حیث ہو بالبداہة والنظریة لان الحاصل الکذائی عبارة عن الطبیعة من حیث ہی ہی او ہی مرکبة من المعانی المفردة لم تکن صالحة للکاسبیة والمکتسبیة فکیف تکون صالحة للبداہة والنظریة اما الاول فلان الکاسب یکون علة والمکتسب معلولا والعلة لا تکون الا الہیئة الترکیبیة من حیث الوجود سواء کان وجوده فی نفسه او حالکما بینه الشیخ فی منطق الشفاء وکذا المعلوم عند المشائین القائلین بالجعل المؤلف واما الثانی فلان کون الشیء بدیہیا ونظریا متفرع علی کونه کاسبا ومکتسبا واذا ابطل کون المعلوم کاسبا ومکتسبا ابطل کونه بدیہیا ونظریا لان بطلان المتفرع علیه یستلزم بطلان المتفرع لانا نقول انا لا نم ان الحاصل فی الذہن عبارة من نفس الطبیعة من حیث ہی بل ہی عبارة عنها مع لحاظ حیثیة الحصول فی الذہن لا التی ہی مرتبة القیام فیکون المعلوم ح عبارة عن ہیئة ترکیبیة فیصلح ان یکون کاسبا ومکتسبا فیصلح ان یکون نظریا وبدیہیا فیکون قول المحشی من الحصول فی الذہن فی قوله مع قطع النظر عن حصوله فی الذہن ح کنایة عن مرتبة القیام وکذا قوله من حیث ہو حاصل فی الذہن فتامل ثم لما توہم متوہم ان القول بکون المعلوم متصفا بالبداہة والنظریة بالذات مناف ومخالف لتقسیم العلم الیہما فانه یدل صریحا علی ان العلم متصف بہما اذ التقسیم لا یکون الا الی اشیاء تتصف بها المقسم دفعه المحشی فی حاشیة الحاشیة بقوله قسمة العلم الیہما لا ینافی ذلک لان المعلوم بعد اعتبار اتصافه بالنظریة والبداہة یصیر علما انتہی حاصله ان تقسیم العلم الی البداہة والنظریة لیس تقسیما حقیقیا حتی ینافی القول بکون المعلوم متصفا بہما بالذات بل بواسطة المعلوم فان المعلوم لما انقسم الیہما اولا لانه یتصف بہما بالذات ینقسم العلم الیہما ایضا بواسطته بناء علی ان المعلوم اذا اتصف بالنظریة والبداہة اللتین ہما من العوارض الذہنیة فقد اکتنف بالعوارض الکذائیة فیصیر علما لانه عبارة عن الشیء المکتنف بالعوارض الذہنیة فلو کان المعلوم نظریا یکون العلم الحاصل بعده نظریا ولو کان بدیہیا یکون العلم الحاصل منه بعده بدیہیا وبالجملة ان

نظريا مجازا عن حصوله بعد اتصاف العلوم بالنظرية وكذا كونه بديهيا مجازا عن حصوله بعد اتصاف
المعلوم بالبداهة وما قلتم اذ التقسيم آه ان اردتم به الكلية يعني يكون ههنا في كل تقسيم سواء كان
حقيقيا اولا فمم وان اردتم به الجزئية يعني يكون هذا في التقسيم الحقيقي فقط فمسلم لكن لانم ان
تقسيم العلم الى البداهة والنظرية تقسيم حقيقي حتى يتم به الوهم المذكور قوله لا الحاصل
في الذهن من حيث هو حاصل في الذهن اي العلم لا يخفى ما فيه اما اولا فبان هذا مخالف
لما قاله في موضع آخر من ان البداهة والنظرية صفتان للتصور والتصور بالذات للتصور
والمتصدق به بالعرض الآان يقال ان المحشي بنى كلامه على التحقيق وفي الموضع الآخر على
الجمهور واما ثانيا فبان المقصود من النظر تحصيل مبدا انكشاف الشئ لا الشئ نفسه الا ترى انا
اذا تصورنا المثلث القائم الزاوية وان مربع وتر زاويته القائمة مساو لمربع ضلعيه ثم اقمنا
البرهان عليه فالبرهان انما يفيد العلم لا المعلوم فانه كان موجودا بوجود سابق عليه فيكون المتصف
بالنظرية ومحلها هو العلم دون المعلوم ولما كان بين البداهة والنظرية تقابل التضاد او العدم
والملكة ومن شروط التقابل ان يكون محل المتقابلين واحدا لابدان لا يكون المتصف
بالبداهة ايضا الا العلم دون المعلوم وبهذا يندفع ما افاده عمي قدوة المحققين قدس سره في
شرحه لسلم العلوم ان العلم والمعلوم كليهما يكونان متصفين بالبداهة والنظرية بالذات لكن اتصاف
المعلوم بهما اولا وبالذات والعلم بواسطته وسطة في الثبوت وكذا ما قيل من ان العلوم
بحسب وجوده في نفسه في ظرف الذهن متقدم على وجود العلم بالذات فيجب ان يكون
حصول المعلوم هو المترتب على النظر او غير المترتب عليه ثم يصير بعد الانكشاف به اعلما
مترتبا عليه او غير مترتب عليه ثانيا وبالعرض قوله ان النظرية آه عطف على قوله ان المتصف
يعني بالجواب الصواب فيظهر لك ان النظرية والبداهة آه حاصله انك لما عرفت من الجواب
الصواب ان النظري عبارة عما يتوقف فرد من حصوله على النظر والبديهي عما لا يتوقف جميع
افراد حصوله عليه فيظهر لك ان البداهة والنظرية لا يختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات

عه اي حقيقيا او اعتباريا فقط ١٢

عه اراد الفاضل الجونفوري ١٢

لانه لم يعتبر في تعريفهما النسبة الى الاشخاص والاوقات حتى يختلفان باختلافهما فيجوز ان يكون
الشيء الواحد بالنظر الى شخص او وقت متوقفا على النظر فيكون نظريا بالنسبة اليه وغير متوقف
عليه بالنسبة الى شخص آخر او وقت آخر فيكون بديهيا بالنسبة اليه قال الشارح سلمنا ذلك
اي كون مقصودهم بالتوقف المعنى الاول وهو ان لا يمكن حصول الشيء الا بعد حصول شيء آخر
لكن لانم آه جواب آخر للايراد وتقريره غني عن التوضيح قوله هذا الجواب اشارة الى ان
الجوابين السابقين اللذين ذكرهما الشارح ليسا مبنيين على كون البداهة والنظرية صفتين
للعلم اذ هما ينهضان على تقدير كونهما صفتين للعلوم ايضا كما لا يخفى على المتامل المنصف
قوله وقد عرفت ان الامر ليس كذلك كيف وما يترتب على النظر آه اعتراض على جواب الشارح
بقوله سلمنا آه عن الايراد بان هذا الجواب انما يتم لو كانت البداهة والنظرية صفتين للعلم
مع انه باطل لانك قد عرفت في الجواب الصواب انهما صفتان للمعلوم لا للعلم كيف وما
يترتب على النظر ويحصل آه فلم يتم الجواب ح ولا يخفى ما فيه كما بيناه لك قوله مع انه لا تمايز
آه اعتراض آخر على جواب الشارح بقوله سلمنا آه عن الايراد وحاصله ان مناط الجواب ثبوت
التغاير بين العلم الحاصل بالنظر والعلم الحاصل بالحدس مع انهما ليسا متغايرين لا بحسب
التشخص ولا بحسب الحقيقة اما الاول فلان العلمين المذكورين عرضان والعرض انما يتشخص
بالمحل وهو الذهن ولما فرض ه واحدا اذ الكلام في العلم الذي يمكن حصوله بطريق الحدس
والنظر لشخص واحد لا يكون لما حل فيه الا تشخص واحد ثم لما كان يتوهم ان يتوهم لان يحكم
بان العرض انما يتشخص بالمحل هو اذ قد يحصل تشخصه بغير المحل ايضا فيجوز ان يختلف العلمان بحسب
التشخص من جهة اخرى بان حصل احدهما بالحدس والآخر بالنظر دفعه بقوله وحصول كل علم آه
يعني ان حصول كل واحد من العلمين لكل فرد من افراد الانسان يمكن بكل واحد من الحدس والنظر
فلا يكون لواحد منهما خصوصية باحد العلمين حتى يحصل التشخص والتمايز بينهما به واما الثاني فلان
حصول كل علم لكل فرد من افراد الانسان يمكن بالنظر والحدس فما يحصل بالنظر يمكن حصوله بالحدس

فلو كان بين العلمين تخالف بحسب الحقيقة لما امكن ذلك انتهى توضيح كلام المحشي علم انه وان لم يكن لحيث عدم الاختلاف بحسب الماهية بين العلمين الحاصل احدهما بطريق النظر والآخر بالحدس دخل في دفع جواب الشبهة اذ بناء الجواب ليس الا على عدم الاختلاف الشخصي بينهما دون الاختلاف بحسب الحقيقة فيكفي لدفعه منع الاختلاف الشخصي لكنه انما اورده تنبيها على انه ليس ثمه اختلاف اصلا ولا يخفى على المتامل ان في استدلال المحشي من الايرادات واحد منها نقض اجمالي تقريره انه لو صح الاستدلال يلزم منه ان لا يحصل علوم مختلفة متعددة لشخص واحد فان اختلاف العلوم اما بالتشخص او بالماهية وكلاهما باطل اما الاول فلما بينه المحشي من ان العلم عرض والعرض انما يتشخص بالمحل وهو الذهن ولما كان الذهن واحدا كيف يتعدد التشخصات حتى يحصل بها للعالم الواحد علوم مختلفة متعددة واما الثاني فلان العلم طبيعة نوعية عند المحشي فكيف يمكن اختلافه بحسب الماهية والحقيقة فما هو جواب عن هذا فهو جوابنا من دليل المحشي واربع منها نقض تفصيلي ثلث منها على الشق الاول من الاستدلال الاول ان المستدل قائل بمنع جواز تعدد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي فللقائل ان يقول انه قد تقرر في مقره ان التشخص يحصل بنحو من الوجود ولا ريب في ان الوجود الحاصل بالنظر غير الحاصل بالحدس فلا بد ان يكون التشخص الحاصل من احدهما غير ما حصل من الآخر والا يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي مع ان المحشي قائل ببطلانه والاخيران اشار اليهما جدي واستاذ استاذي كمال المحققين قدس سره حيث قال قوله حصول كل علم بكل فرد من النظر والحدس ممكن مم مع قطع النظر عن منع امكان القوة القدسية لكل فرد مع امكانه للطبيعة لانا سلمنا امكان القوة القدسية لكل فرد لكن اختلاف التشخص والتشخص لا يتوقف على اختلاف المحل شخصا وذاتا فحسب بل المحل الواحد في زمان واحد يوجب تعدد التشخصات باعتبار الجهات كالهيولى الاولى عندهم والا يلزم اجتماع المثلين المستحيل انتهى قوله قدس سره حصول كل علم بكل فرد من النظر والحدس ممكن مم اشارة الى نقض وقوله قدس سره مع قطع النظر عن منع الامكان اشارة الى نقض آخر ويمكن الجواب عنه بان هذا المنع لا يضر المحشي اذ قد بنى اعتراضه

على جواب الشارح بطريق الالزام فانه قائل بجواز امكان القوة القدسية لكل فرد فرد من الانسان
قوله قدس سره لا يتوقف على اختلاف المحل تشخصا وزمانا اشار الى انه لا يمكن القول بان الاختلاف
بين العلم الحاصل بالحدس والحاصل بالكسب اختلاف بحسب التشخص من جهة الزمان فان الكسب
الذي هو زمان فقد القوة القدسية لما كان غير زمان الحدس الذي هو زمان وجودها
يكون العلم الحاصل بالكسب غير العلم الحاصل بالحدس مغايرة شخصية لان الاختلاف الزماني ليس
يكون موجبا للاختلاف الشخصي للاعراض فان الحدس ممكن الحصول في زمان الحصول بالنظر
فيتحد زمان الحصول ح لا محالة الا ان يقال الحدس وان يمكن في زمان الحصول بالنظر لكنه لا يمكن مع تحقق
نظر وبقائه وهذا هو مراد المجيب فيكون العلم الحاصل بالحدس ح مغاير العلم الحاصل بالكسب
مغايرة شخصية قوله قدس سره بل المحل الواحد في زمان واحد يوجب تعدد التشخصات بتعدد
الجهات كالهيولى الاولى عندهم وما اورد عليه من ان القياس على الهيولى الاولى قياس مع
الفارق لان للهيولى لابهامها جهات خارجية موجبة للتعينات سوى تعين الذات فتكون
مختلفة بحسب التعين والتشخص فيوجب اختلاف تشخص الاعراض بخلاف النفس الناطقة فانها
متحصلة ومتعينة لا ابهام فيها اصلا فاختلافها بحسب الجهات لا يكفي في تغاير التشخصات لان الجهات
فيه لا يوجب اختلاف التشخصات انتهى فيه ان ابهام الهيولى بالمعنى الذي يوجب تغاير الجهات
الخارجية لها تشخص للاعراض دون النفس الناطقة ليس بمتبين ولا مبين وواحد من الامرين نقض
تفصيلي على الشق الثاني من الاستدلال آه تقريره ان الاستدلال انما يتم لو كان الكسب والحدس
داخلين في حقيقة العلم مع انه ليس كذلك اذ هما معدان لها فلا شناعة في حصول علم تارة بالحدس
وتارة بالكسب ولعل قول المحشي فتأمل اشارة الى هذه الايرادات قال الشارح فالامر عليه هين
بحيث لا يرد عليه الايراد المذكور في الشرح كما يرد على التعريف الاول للنظري قوله لان منشأ
النظرية والبداهة آه مقصود المحشي منه دفع ما توهم السيد ابو الفتح من كلام الشارح انه جعل مناط الفرق
بين التعريفين باهوية الثاني دون الاول ووقوع لفظ التوقف في التعريف الاول وفي الثاني لفظ

عدم الورود ولو على طريق الالزام

الاحتياج في الثاني حتى اعترض عليه بانه لافرق بين الاحتياج والتوقف لكونهما بمعنى واحد فيتأتى
الفاقد حين هو فاقد في تحصيل المطالب النظرية غير غني كتوقفه عليه وتوقفه عليه بشرط كونه فاقدا
له كاحتياجه اليه فالفرق تحكم انتهى ثم انا لانم ان الشارح جعل مناط الفرق باهونية الثاني دون الاول
ما ذكرتموه حتى يتوجه عليه ما ذكرتم بل انما جعل مناطه وقوع لفظ التحصيل في الثاني والحصول في
الاول فالحاصل ان الحصول من صفات العلم لا يختلف في نفسه بان يتوقف تارة على النظر وتارة
لا لانه لا يخ اما ان يتوقف على النظر فيكون نظريا او لا يتوقف عليه فيكون بديهيا فيكون المتبادر
من التعريف الاول ح ما يتوقف نفس حصوله اي علمه على النظر او لا يتوقف عليه فيرد عليه الايراد
المذكور من انه ليس علم كك لانه يمكن حصول كل شيء سواء كان تصورا او تصديقا بالحدس فلا يتحقق
العلم النظري بخلاف التحصيل فانه صفة للعالم فيختلف باختلافه قطعا فيجوز ح ان يتوقف تحصيل
علم واحد على النظر وغير متوقف عليه بالنظر الى العالمين الاول بالنظر الى فاقد القوة القدسية
والثاني بالنظر الى واجدها فلا يرد الايراد فان فاقد القوة القدسية حين هو فاقد لها يصدق عليه
انه يحتاج في تحصيل المطالب الى الفكر قطعا وبالجملة ان التعريف الثاني بالقياس الى الفاقد
للقوة القدسية بشرط كونه فاقدا لها لا يقال ان الاهونية باعتبار اخذ التحصيل في التعريف كما
يتحقق باعتبار العالمين كك يتحقق باختلاف الوقتين بعالم واحد ايض فانه يجوز ان يكون تحصيل
علم واحد لشخص واحد في وقت واحد متوقفا على النظر وهذا اذا كان فاقدا للقوة القدسية وغير
متوقف عليه في وقت آخر وهو وقت فيضان القوة القدسية عليه من المبدأ الفياض فلم لم
يذكر المحشي هذا الاحتمال لانا نقول عدم الذكر مم فان ذكر حال العالمين يستلزم ذكر هذا الاحتمال
ايض بناء على ان اعتبار الوقتين بعالم واحد بمنزلة عالمين بحسب اختلاف حالتين هذا غاية
ما يمكن ان يقال لتصحيح كلام المحشي مع يرد عليه ايرادات شتى الى اثنين منها ما ابدى استاذ استاذي
كمال المحققين قدس سره تحصيل علم واحد بالنظر وبغيره بالنظر الى العالمين غير صحيح للاختلاف باختلاف
العالمين فاين التوحد ولا ينفع الجواب لان الجواب على تقدير ان يكون البداهة والنظرية

صفة العلوم الا ان يكون المراد من العلم العلوم ثم ان تعريف النظري و البديهي على تقدير كونهما صفة للمعلوم صحيحة بالقياس الى الواجد و الفاقد وكذا على تقدير كونهما صفة للعلم انتهى قوله قدس سره تحصيل علم واحد آه ايراد قوله قدس سره غير صحيح للاختلاف اى لاختلاف العلم باختلاف العالمين لان العلم عرض و العرض انما يتشخص بالمحل فلو كان المحل واحدا متشخصا كان العرض ايضا واحدا متشخصا بتشخص واحد ولو كان متعددا كان العرض ايضا كذلك متعددا و متشخصا بتشخصات متعددة فههنا لما كان المحل اى النفس متعددا كان العلم ايضا متعددا لا واحدا حتى يصح ما قاله المحشي من انه يجوز ان يكون تحصيل علم واحد آه قوله قدس سره ولا ينفع الجواب آه ايراد آخر على طريق التنزل حاصله انه على تقدير تسليم تحصيل علم واحد جزئي للعالمين لا يندفع الايراد لانه اذن يكون البداهة و النظرية من صفات العلم مع ان الكلام كان على تقدير ان يكونا من صفات المعلوم كما هو التحقيق عند المحشي قوله قدس سره الا ان يكون المراد بالعلم المعلوم مجازا كما يراد من الخلق المخلوق و المعلوم لما لم يكن جزئيا متشخصا بتشخص واحد لم يتجه عليه ما يتجه على تقدير الارادة من العلم في قوله تحصيل علم واحد معناه الحقيقي و اشار الى الثالث بمى قدوة المحققين المتاخرين من ان التحصيل كالحصول له افراد بالنظر الى المحصلين كما ان المتبادر من توقف الحصول على النظر ان لا يمكن حصول كل فرد منه بدونه فيرد النقض بالحصول لمن يمكن له بالقوة القدسية كذلك المتبادر من احتياج التحصيل الى النظر ان لا يمكن فرد من التحصيل بدونه فيرد النقض بتحصيل الواجد للقوة القدسية من حيث انه وجد ما يحتاج من الاول الى الخاص من التحصيل فكلا التعريفين على السوية فلا وجه لاهونية الثاني دون الاول و لعل قول قدس اشارة الى هذه الايرادات قال الشارح وكان هذا المعنى هو مراد من عرفهما بالتوقف عدمه يعني ان من عرف النظري بما يتوقف حصوله على النظر و البديهي بما لا يتوقف حصوله عليه كانه اراد به ما هو معنى التعريف الثاني فما يحتاج في تحصيله الى نظر و لا يحتاج اليه ثم لما كان لا بد لهذه الارادة من التعليل علله المحشي بقوله لذلك آه حاصله انه اراد المعرف بالتعريف الاول من الحصول الواقع فيه الوجود الرابطي و هو عبارة عن وجود الشيء بان يكون مرآة لملاحظة حال الطرفين بما ماهية العلم و العالم فيكون المراد من الحصول ح وجود العلم للعالم آه

به وهو ملازم للتحصيل قطعا فبهذه الملازمة اراد المعرف بالتعريف الاول من يحصل معنى التعريف الثاني **قوله**
ولو يؤيد اي يؤيد كون مراد المعرف بالتعريف الاول من حصول الوجود الرابطي تصريح الشيخ وغيره من ان
وجود العرض وحصوله هو بعينه وجوده لموضوعه فانه لا شك ان العلم عرض فحصوله لا يكون الا وجوده لموضوعه
الذي هو العالم ومن البين ان هذا الوجود هو الوجود الرابطي فلا بد ان يكون المراد من الحصول هو الوجود الرابطي
لا يقال انه كيف يمكن ان يكون وجود العرض بعينه وجوده لموضوعه فان الوجود معنى مصدري تعدده وتكثره
لا يكون الا بتعدد المنسوب اليه وتوحده ولما كان المنسوب اليه شيئين هما الموضوع والعرض كيف يكون وجود
احدهما عين الوجود للآخر لانا نقول ان حكم العينية ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل المسامحة من جهة ان الاعراض لما
لم يكن وجودها الا ان يكون تابعا لوجود محالها قيل ان وجودها عين وجودها ثم في هذا المقام كلمات شريفة لم نذكرها
روما للاختصار **قال** الشارح من هذا البحث اي بحديث وجدان القوة القدسية وفقدانها يعلم ان النظر
والبداهة تختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات سواء كانتا من صفات العلم او المعلوم اما على الاول فلانه ربما
يكون حصول معلوم لشخص غير متوقف على النظر كصاحب القوة القدسية فيكون بديهيا بالنسبة اليه متوقفا عليه بالنظر الى
شخص آخر كفاقد القوة القدسية فيكون نظريا بالنسبة اليه وايضا ربما يكون حصول معلوم في وقت لشخص متوقفا على
النظر وهو وقت فقدان القوة القدسية فيكون نظريا بالقياس اليه في وقت آخر وهو وقت فيضان القوة
القدسية من المبدأ الفياض يكون حصوله لذلك الشخص غير متوقف على النظر فيكون بديهيا بالنظر اليه اما على الثاني
فلان العلم المتعلق بمعلوم واحد قد يكون متوقفا على النظر بالنظر الى شخص وهو من كان فاقدا للقوة القدسية
فيكون نظريا بالقياس اليه وغير متوقف عليه بالنظر الى شخص آخر وهو على تقدير كونه صاحب القوة القدسية والبديهي ربما
يكون علم معلوم بالنظر الى شخص واحد في وقت معين وهو وقت فقدان القوة القدسية متوقفا على النظر
فيكون نظريا بالنظر اليه غير متوقف عليه بالنظر الى ذلك الشخص في وقت آخر وهو وقت فيضان القوة
القدسية عليه من المبدأ الفياض فيكون بديهيا باعتباره ثم لما لم يكن هذا الكلام تاما كما لا يخفى
على المتذكر لما اسلفناه اشار الشارح اليه بقوله فتأمل **قال** الشارح ولما كان معرفة القسم الثاني
اي النظري من القسمين وهما الضروري والنظري **قوله** ووجه ان النظر معتبر في بيانه موقوف

على بيان معنى العنوان والمفهوم فاستمع ان العنوان عبارة عما يعبر به عن الشيء والمفهوم ما يفهم من
الشيء وهما قد يكونان متغايرين كالانسان اذا اعتبر بالكاتب فان الكاتب عنوان للانسان
البتة وليس بمفهوم له فانه من البين انه لا يفهم من الانسان الكاتب لا يصدق الا عليه ومن غيره
وقد يكونان متحدين كالانسان اذا اعتبر بالحيوان الناطق فانه من البين انه عنوان له
ومفهوم له ايضا اذا عرفت هذا فاعلم ان عنوان القسم الثاني لما كان مفهوم النظر الماخوذ مع
النسبة ومفهومه الاصطلاحي ما يتوقف على النظر يكون النظر معتبرا فيه وجودا في العنوان والمفهوم
كليهما بخلاف الاول فان عنوانه لما كان الضروري ومفهومه الاصطلاحي ما لا يتوقف على النظر
يكون النظر خارجا من عنوانه وداخلا في مفهومه عدما وبما وعيت من تقرير كلام المحشي ظهر لك
ان قول المحشي هذا اشارة الى ان بل في قول الشارح بل التقسيم للترقي من الظاهر الى الخفي فان جزئيته النظر
للقسم الثاني ظاهر فانها بالنظر الى العنوان والمفهوم كليهما دون القسم الاول فانها بحسب المفهوم
فقط دون العنوان ثم اعلم ان اعتبار النظر عدما في مفهوم الضروري انما هو لو قيل ان بين
النظري والضروري تقابل العدم والملكة دون ما اذا قيل ان بينهما تقابل التضاد **قوله**
وخروجه عنهما آه دفع دخل مقدر تقرير الدخل انكم قائلون بان النظر يكون خارجا من الضروري
والنظري اما عن الاول فبان المعتبر فيه عدم النظر لا النظر واما عن الثاني فبان النظر معد
للنظري والمعد يكون خارجا عن المعلول فيكون النظر خارجا عنه ايضا البتة فكيف يصح الحكم
بدخول النظر فيهما فان الخروج ينافي الدخول وتقرير الدفع ان مرادهم من خروج النظر من النظري
والضروري الخروج عن حقيقتهما ومن الدخول الدخول في مفهومهما ولا تنافي بينهما فان المفهوم
والحقيقة لا يجب ان يكونا متحدين حتى يلزم من كون الشيء جزءا لاحدهما كونه جزءا للآخر اذ مفهوم
الشيء قد يكون عرضيا له بخلاف الحقيقة فانه يكون ذاتيا له اذ هي عبارة عما يكون الشيء به هو هو
الا ترى ان حقيقة الاعمى حالة بسيطة ومفهومه عدم البصر وهو خارج عنه عارض له فلا امتناع
اذن في ان يكون الشيء جزءا لمفهوم الشيء ولا يكون جزءا لحقيقته **قوله** التوجه نحو المجهول الخ

لا بدان يكون مسبوقا بتصوره بوجه ما والا يلزم طلب المجهول المطلق قال المحشي في الحاشية المنهية التوجه الاول قبل الحركة الاولى والثاني قبل الثانية انتهى حاصله ان التوجه الاول الى التوجه نحو المجهول قبل الحركة الاولى التي سببها المحشي وهي الحركة من المطالب الى المبادي فلانه من البين انه ما لم يتوجه الذهن الى المجهول الذي هو المطلوب لا ينتقل منه الذهن الى المبادي ثم التوجه الثاني الذي هو عبارة عن التوجه نحو المعلوم المخزون الذي هو المبادي قبل الحركة الثانية التي سببها المحشي ايضا وهي الحركة من المبادي الى المطالب فانه من المعلوم انه ما لم يتوجه الذهن الى المبادي بالمعلومات لا ينتقل منها الى المطالب ثم لما كان لسائل ان يسأل ان المطلوب حين التوجه اليه مفقود ويحصل بالحركة الفكرية فكيف يمكن التوجه اليه اذ لا بد له من كون المتوجه اليه موجودا اشار المحشي الى دفعه بقوله كما ان المتوجه اليه حين التوجه الحتمي آه حاصله انا لا نسلم انه لا بد للتوجه ان يكون المتوجه اليه موجودا حين التوجه الا ترى ان مطلق الحركة الاينية التي هي عبارة عن انتقال الجسم من الاين الى الاين الذي هو عبارة عن حالة تحصل للشيء بسبب وجوده في المكان الذي هو عبارة عند المشائين عن السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي انما هو الاين المخصوص الذي هو يكون عند وصول الجسم المتحرك الى المنتهى ولا شك انه معدوم لانعدام ما يحصل به اي السطح فان حصوله انما يكون بخرق المتحرك ما قدامه فحصول هذا الاين انما يكون اذا خرق المتحرك جميع ما قدامه الى المنتهى والحال انه لم يخرقه الى حين انقطاع الحركة مع كونه متوجها اليه قوله والثاني الملاحظة وهي التوجه نحو المعلوم المخزون آه معلوماتنا على كثرة انحاء احدها الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة ويدركها النفس باعانة الحس المشترك الذي هو عبارة عن قوة مودعة في مقدم التجويف الاول من التجاويف الثلاثة التي في الدماغ وثانيها الجزئيات الموجودة في المحسوسات ولا يدركها الحواس الظاهرة بل تدركها النفس باستعانة الوهم الذي هو عبارة عن قوة مودعة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ وثالثها الكليات وتدركها النفس الناطقة بلا اعانة شيء من الحواس ثم لما كان قد يطرء على كل مدركة من المدركات

الثلث المذكورة الغفلة عن المدرك بالفتح تارة بحيث اذا التفت اليه تدركه بمجرد الالتفات وتحكم عليه بان هذا المدرك هو الذي كان مدركا سابقا وتارة بحيث اذا لم تدركه بمجرد الالتفات بل تحتاج الى كسب جديد فلا تحكم عليه بان هذا المدرك هو الذي كان مدركا سابقا لابد من القول بان المدرك بالفتح في الحالة الاولى التي هي المسماة بالذهول عندهم محفوظ مخزون في موضع يكون له مناسبة بالمدرك بالكسر فيدركه بمجرد الالتفات بان ياخذه من ذلك الموضع حتى شاهدون الحالة الثانية التي هي المسماة عندهم بالنسيان ولذا احتاج في هذه الحالة في الادراك الى كسب جديد والا فما الوجه في ان المدرك بالكسر يدرك المدرك بالفتح تارة بمجرد الالتفات وتارة يحتاج الى كسب جديد وهذا الموضع هي التي يعبرونه بالخزانة ولذا يقولون ان الذهول عبارة عن زوال الصورة عن القوة المدركة فقط والنسيان عن زوالها عن القوة المدركة والخزانة كليهما ولعلك قد علمت بما وعيت ان منشأ الاخذ من الخزانة انما هي المناسبة بينها وبين المدرك بالكسر فلا يتوهم ان الخزانة في حالة النسيان باقية ايضا فلابد ان لا يحتاج في هذه الحالة ايضا الى كسب جديد لان بقاء نفس الخزانة لا يكفي للاخذ بمجرد الالتفات بل لابد من المناسبة بينهما وهي لما زالت في هذه الحالة يحتاج المدرك بالكسر في الادراك الى كسب جديد ولم يدركه بمجرد الالتفات ثم اختلفوا فقال بعضهم ومنهم الشارح والمحشي ان الخزانة خزانة للمعلومات فخزانة الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة التي عبر عنها المحشي بقوله المحسوسات الخيال وهو عبارة عن قوة مودعة في آخر التجويف الاول من الدماغ وخزانة الجزئيات التي لا يدركها الحواس الظاهرة وهي التي عبر عنها المحشي بقوله الموهومات الحافظة وهي قوة مودعة في اول التجويف الآخر فان قلت من اين يعلم تعين المحال المذكورة للقوى المذكورة قلت لما يعرض الاختلال في الادراك والحفظ للقوى المذكورة حين عروض الآفة على هذه المحال علم منه ان هذه المحال لهذه القوى ولا يمكن ان يختزن الجزئيات المذكورة في العقول لانه لابد في الحال والمحل من المناسبة

وہی مفقودۃ ۃ اذ تلک الجزئیات مادیۃ والعقول مجردۃ فکیف تحل فیہا وترتسم وتختزن
فیہا ح خزانۃ الکلیات التی عبر عنہا المحشی بقولہ المعقولات اذ ہی عبارۃ عن الصورۃ
التی تحصل فی العقل ای النفس الناطقۃ ومن المتقرر عندہم انہ لا تحل فیہا الا صور الکلیات
فلا تکون معقولا تہاح الا کلیات العقل الفعال لا القوۃ المادیۃ والا یلزم حلول المجردات
ای الکلیات فیہا والا لم تکن خزانۃ لہا فیلزم حلول المجرد فی المادی وقال بعضہم انہا خزانۃ
للعلوم وہذا ما علیہ المشائون واما الاشراقیون فلما قالوا ان علم العقول علم حضوری لا یمکن
ان یکون العقول خزانۃ لہا والا تکون حالۃ فیہا فیکون علمہا بہا علما حصولیا وہو خلاف
للمعقولات من الخزانۃ ولا یصلح لہا ح الا النفوس الفلکیۃ المجردۃ قالوا انہا خزانۃ لہا ولما
انکروا جمیع القوی الا القوۃ الوہمیۃ والمتصرفۃ قالوا ان خزانۃ المحسوسات ہی النفوس المنطبعۃ
الفلکیۃ لانہا لا بد لہا من الخزانۃ ولا یصلح لہا ح الا ہی وقد بقی خبایا فی زوایا المقام قولہ
وۃ اشکال قوی وہو ان النسیان اہ اعلم انہ یرد علی کون العقل الفعال خزانۃ للمعقولات
اشکالات منہا ما اوردہ المحشی بقولہ ہذا حاصلہ انہ لو کان العقل الفعال خزانۃ للمعقولات یلزم ارتسام
الکواذب فیہ حین طریان النسیان والذہول علیہا فانہما یعرضان لہا ایضا کما یعرضان للمعقولات
الصادقۃ مع انہ قد تقرر عندہم ان العقل الفعال لا یکون محلا لارتسام الکواذب ووجہ الملازمۃ
اما فی النسیان الذی ہو عبارۃ عن زوال الصورۃ عن القوۃ المدرکۃ والخزانۃ معا فبان المراد
عن زوال الصورۃ عنہما لیس مطلق الزوال والا لا یصح اطلاق النسیان علی الشیء قبل ان نعلمہ
لانہ زائل عنہما مع انہ لیس کذلک بل الزوال الخاص ای الزوال بعد الوجود فلا بد من ارتسام
الصورۃ فی الخزانۃ اولا فتزول عنہا بعدہ اذ الزوال الحادث للشیء عن الشیء لا یکون الا بعد ارتسامہ
فیہ اما فی الذہول الذی ہو عبارۃ عن زوال الصورۃ عن القوۃ المدرکۃ فقط فبانہ من البین ان
ہذا الزوال لا یتصور الا بعد ارتسام الصورۃ فی الخزانۃ التی ہی العقل مع بقائہا فیہا والا لم یتضح تخصیص
زوال الصورۃ بالقوۃ المدرکۃ لا یقولا حاجۃ فی بیان الاشکال الی حدیث طریان الذہول والنسیان

فانه لما ثبت عندهم ان العقل الفعال خزانة لجميع معقولات النفس الناطقة سواء كانت صادقة او كاذبة
يتوجه عليه الاشكال بارتسام الكواذب فيه سواء اعتبر طريان الذهول والنسيان عليها او لا فانا نقول
لما كان اثبات كون العقل الفعال خزانة للمعقولات انما هو من جهة طريان الذهول والنسيان
مست الحاجة الى ذكرهما في البحث ومنها انه يلزم على تقدير طريان الذهول على بعض المعقولات بالنسبة
الى شخص ونسيانه بالنسبة الى شخص آخر ان يكون العقل الفعال محلا لاجتماع النقيضين من حصول صورته
وزواله ومنها ما اشار اليه جد وجد استاذ استاذي في حاشيته ونقلها الشاه اسد الله ... انه يلزم ان يكون
العقل الفعال محلا للتغير والزوال على تقدير طريان النسيان عليه اذ هو عبارة عن زوال الصورة عن المدركة وخزانته
معا ونسبة يلزم محذور آخر وهو حدوث الجهل فيه ويمكن الجواب عن الاشكالات الاخير بان مبنى زوال الصورة عن
الخزانة المعتبر في النسيان زوال الكتابة التي بها يأخذ النفس الصورة منها دون زوال نفس الصورة حتى يلزم
منه على تقدير طريان الذهول والنسيان على بعض المعقولات بالنظر الى شخصين اجتماع النقيضين في العقل الفعال
او على تقدير طريان النسيان فقط كونه محلا للتغير والزوال وحدوث الجهل فيه **قوله** واجاب المحشي الى التمام
بان شأن العقل الفعال آه حاصل الجواب انا لا نم انه قد تقرر عندهم ان العقل الفعال لا يكون محلا لارتسام الكواذب اصلا
ومطلقا حتى يتم بالاشكال فان العقل الفعال يرتسم فيه صور الكواذب والصوادق كلتيهما لكن الاول على طريق الحفظ
والتصور والثاني على طريق التصديق **قوله** ولا يخفى ان هذا الكلام مع ابتنائه آه هذا القول مشتمل على ثلثة ايرادات
على جواب المحقق المحشي اشار المحشي الى اولها بقوله مع ابتنائه حاصله ان جواب المحشي مبني على كون علم العقل الفعال
الذي هو علم قديم تصورا وتصديقا مع ان هذا خلاف ما ثبت عند الجمهور فانهم قد ذهبوا الى ان التصور والتصديق لا يكونان
الا في العلم الحصولي الحادث دون القديم وابتناء الكلام على خلاف الجمهور ليس من دأب المحصلين
والى ثانيها بقوله ولزوم عدم المطابقة آه حاصله انه يلزم على هذا الجواب عدم المطابقة بين الخزانة
وذي الخزانة فان ارتسام صور الكواذب في النفس الناطقة التي هي ذات الخزانة انما هو
من جهة تصديقها لها وفي العقل الفعال الذي هو خزانة لها من جهة تصورها اياها مع انه قد تقرر
عندهم انه لا بد ان يكون بين الخزانة وذيها مطابقة والى ثالثها بقوله لا يتم لان الاشكال آه

ما مر ان الاشكال انما هو على تقدير طريان الذهول والنسيان على تصديق النفس الناطقة للكواذب
من حيث هو تصديق فلا بد من ارتسامها في العقل الفعال الذي هو خزانة لها من جهة تصديقها
لها فالاشكال باق بحاله ولا يتوهم ان مآل هذا الايراد والايراد الثاني واحد لان المقصود من هذا
الايراد اثبات اختزان العقل الفعال لتصديق كواذب المعقولات التي للنفس الناطقة مع قطع
النظر عن المطابقة وعدمها بين الخزانة وما هي خزانة له بخلاف الايراد الثاني فان المقصود منه
الاعتراض على ما يقولونه من انه لا بد ان يكون بين الخزانة وما هي خزانة له مطابقة مع قطع النظر
عن كون العقل الفعال خزانة بالنسبة الى تصديق الكواذب بانه على هذا الجواب يلزم عدم المطابقة
بينهما قال جدي واستاذ استاذي كمال المحققين قدس سره ذيل قول المحشي ولا يخفى آه بعد
جواب المحشي بقوله ما سنح لي اتم واوثق لكن جواب العلامة الدواني ايضا يحتمل التمام فان مقصوده
بقوله في اختزان الكواذب آه الاختزان والحفظ للصورة الاذعانية للكواذب الموجودة
فينا لا حفظ ذات القضايا الكاذبة حتى يلزم عدم المطابقة وعدم تمام الجواب على ما اورده
المحشي في الايرادين الاخيرين فان العقل الفعال يحفظ الصورة الاذعانية التي للكواذب فينا
بمعنى ان الاذعان الموجود فينا حاصل صورته في العقل الفعال وتوضيحه ان العقل الفعال عالم
بحصول الاذعان فينا ومحل لارتسام صورة ذلك الاذعان فاذا طرأ الذهول فقد عدم
الصورة عنا وبقي صورة ذلك الاذعان الذي كان فينا الموجودة بالفعل موجودا كما
كان وبهذا الطريق يجوز وقوع الذهول والنسيان في التصديقات الكاذبة من حيث هي
كذلك وثبتت المطابقة بين الخزانة وما هي خزانة له فان الصورة الاذعانية للكواذب الموجودة
فينا مثلها بعينها موجودة في العقل الفعال وليس بلازم وجود تلك الصورة بتشخصها بعينها فانه يستحيل
قيام عرض واحد بمحلين بل يكفي وجود مثله وهكذا في كل خزانة فان صور المحسوسات والموهومات الحاصلة اولا
ليست بعينها موجودة في الخيال والحافظة بل هي معدات لصور اخرى مثلها كما تقرر في موضعه
واما الاشكال الاول اعني لزوم مخالفة الجمهور فمشترك على الشارح والمحشي لما انه ايضا جعل العقل الفعال

خزانة للصوادق من التصديقات واما الاشكال الوارد على طريان النسيان من لزوم كون
العقل الفعال محلا للتغير فهو ايضا مشترك لان ذلك مبنا على معنى النسيان وجعل العقل
الفعال خزانة لها اما مطلقا او للصوادق فحسب انتهى **قوله** قدس سره بعل جواب المحشي بقوله
ما سنح لي اه وادق يجي منا انه غير تام **قوله** قدس سره لكن جواب العلامة الدواني ايضا
يحتمل التمام فان مقصوده آه فحاصل الجواب للايراد الثاني اي لزوم عدم المطابقة بين الخزانة
وبين ما هي خزانة له انه ان اريد بالمطابقة ارتسام الصورة الشخصية الواحدة فيهما نعم مسلم استحالة
قيام عرض واحد شخصي بمحلين وان اريد بها ارتسام طبيعة الصورة فمسلم لكن لا نم انتفاءه فيما
نحن فيه لان طبيعة الصورة الاذعانية للكواذب الموجودة في النفس الناطقة على سبيل التصديق
موجودة في العقل الفعال على سبيل التصور وللايراد الثالث وهو الذي اشار اليه المحشي
بقوله لان الاشكال آه ان طريان الذهول على التصديقات الكاذبة للنفس الناطقة يمكن
حيث انها معدة لها لا يوجب الا ارتسام انفسها وطبائعها من حيث هي في الخزانة
التي هي العقل الفعال لا انفسها مع العوارض المشخصة كما عرفت حتى يجب به ارتسامها في العقل
الفعال من جهة تصديقه بها بناء على ان حيثية التصديق من جملة المشخصات ايضا ثم ينبغي ان يعلم ان
توجيه المحقق لكلام الشارح وان يدفع الايرادين الاخيرين للمحشي على جوابه لكنه توجيه بما لا يرضى به
قائله فان الشارح قد صرح في الحاشية القديمة الخزانة انما تحفظ المعاني التي تتعلق بها التصديق
فهذا القول تصريح في ان مراده بالكواذب هي القضايا الكاذبة لا الصورة الاذعانية التصديقية
قوله قدس سره واما الاشكال الاول اعني لزوم مخالفة الجمهور فمشترك على الشارح والمحشي آه
ايراد على طريق التنزل فحاصل الكلام انه لا شناعة في مخالفة الجمهور اذا كانوا على غير الحق رده
كك اذ الحق ان الحصول القديم ايضا ينقسم الى التصور والتصديق ولئن تنزلنا عنه ففي مخالفة الجمهور مشترك
بين جواب الشارح والمحشي فان المحشي ايضا جعل العقل الفعال خزانة للتصديقات الصادقة
قوله وما سنح لي آه لجواب الاشكال هو ان الكواذب آه حاصله منع ان العقل

عه وجه ان تشارح [illegible] ١٢ منه

الفعال خزانة للتصديقات الكاذبة ليلزم من طريان الذهول والنسيان عليها ارتسامها
في العقل الفعال من جهة كونه خزانة لها فان مدرك المدركات التصديقية سواء كانت صادقة
او كاذبة وان لم يكن الا العقل اي النفس الناطقة لكن في ادراكه للكواذب يكون للوهم
ايضا دخل دون الصوادق بناء على ما قد تقرر عندهم من ان الغلط والكذب لا يعرض للنفس
المجردة بدون معارضة الوهم اياها وحكمه بخلاف حكمها فلا يمكن علمها لكواذب المعقولات الا
ان يكون مشوبا بالوهم ومخلوطا معه فيكون تلك المعقولات من الوهميات فلا ترتسم الا فيما
هو خزانة للوهميات وهي الحافظة دون العقل الفعال ولا يخفى ما فيه فان الحافظة لما كانت قوة
مادية جسمانية فلا يرتسم فيها الا الجزئيات دون الكليات بناء على ما تقرر عندهم من ان الكليات
لا ترتسم الا في المجرد دون المادي فلا يتم الجواب اذن الا في المعقولات الجزئية الكاذبة
دون الكليات على انا نقول لو كانت الحافظة خزانة الكواذب يرد عليه مثل ما اورده المحشي
من الايرادين الاخيرين على جواب الشارح بانه قد ثبت عندهم ان الادراك ليس من خواص
الحافظة فلا تصدق الحافظة للكواذب التي تصدقها النفس الناطقة ففات المطابقة
بين الخزانة وما هي خزانة له وايضا ان الكلام في العلم التصديقي فلو كانت الحافظة خزانة
لكواذب المعقولات لزم ان تكون مصدقة لها وهذا كما ترى ولعل قول المحشي تامل اشارة
الى هذه الايرادات قوله الملتفت اليه الصورة الحاصلة آه رد لما فهم الفاضل اليزدي من
قول الشارح وربما تتخلف الملاحظة عن حصول الصورة آه ان بين حصول الصورة والملاحظة
عموما خصوصا مطلقا بحسب التحقق حيث قال في حاشيته ذيل هذا القول من الشارح بهذه العبارة
فيكون حصول الصورة اعم تحققا من الملاحظة حيث لا يمكن تخلفها عن حصول عنها لامتناع توجه النفس
نحو المجهول المطلق ويمكن العكس كما في معاني الحروف ونظائرها مما يجعل آلة لملاحظة الغير فان
الآلات حاصلة في الذهن حقيقة وليست بملحوظة الا تبعا وبالعرض لا قصدا وبالذات انتهى وتقرير الرد
انا لا نسلم ان بين حصول الصورة والملاحظة عموما خصوصا مطلقا بل من وجه لتحقق مادتي الافتراق

بزيادة واسطة للاجتماع اما الاول ففي علم الشئ بالوجه فان الملتفت اليه والصورة اي اصله
مختلفان بالذات اي بحسب الحقيقة ومتحدان بالعرض بناء على ان الوجه في هذا العلم عنوان
ذي الوجه والعرض يكون مختلفا بالمهية مع المعروض متحدا معه بالعرض وما كان هذا الو
مرآة وآلة لتعرف المعروض فيجب ان يحصل الوجه اولا ليلتفت وينتقل منه الى ذي الو
فيكون الملتفت اليه الذي هو ذو الوجه المعروض مغايرا بالمهية للحاصل في الذهن بالذ
الذي هو الوجه العرضي ومتحدا معه بالعرض فلا يجتمع الملاحظة وحصول الصورة حقيقة
وبالذات في هذا العلم بالنظر الى شئ واحد بل تخلف الاولى عن الثاني بالقياس الى الو
فان الوجه حاصل في النفس الناطقة من غير ان يلاحظ ويلتفت اليه بالذات لان الا
الكذائي ليس الا الى ذي الوجه وتخلف الثاني عن الاولى بالقياس الى ذي الوجه فان
يكون ملتفتا اليه بالذات ولا يكون حاصلا في النفس كذلك لانه لما كان حصوله من جهة الو
لا بد ان يحصل بعد حصول الوجه فيكون حصوله ثانيا وبالعرض بواسطة الوجه والتبدل بار
معنى كون ذي الوجه ملتفتا اليه بالذات ان الوجه ملتفت اليه من حيث اتحاده مع ذي الوجه
كونه مخالفا لما يفهم من كلامهم مصادم للضرورة واما الثاني ففي غير علم الشئ بالوجه وهو العلم بالك
والعلم بكنه الشئ والعلم بوجه الشئ فان في كل من هذه الثلث لا يكون الشئ الذي يلتفت الا
مغايرا للصورة التي بها يعلم ذلك الشئ بل يتحد معه بالذات فيكون في تلك الشئ ملتفتا اليه وحا
بالذات في الحاشية المنهية قد سبق ان التصور على انحاء تصور الشئ بالكنه والثاني تصور الشئ
بالوجه والثالث تصور كنه الشئ والرابع تصور وجه الشئ فالملتفت اليه والصورة الحاصلة
في الاول مجتمعان حقيقة ومتفرقان اعتبارا وفي الثاني بالعكس وفي الثالث والرابع مجتمعا
ليسا متفرقين لا حقيقة ولا اعتبارا انتهى فمراد المحشي من العكس في قوله وفي غيره بالعكس مطلقا
لا ما هو المتبادر منه في بادي الراي من كون الخلاف في الامرين لظهور ان ليس كذلك
في العلمين الاخيرين فان قلت ان ما حكم به المحشي من تغاير الملتفت اليه والصورة اي الحاصلة

بالذات واتحادهما بالاعتبار فی علم الشیء بالوجه بینا فی ما سیجیء فی بحث التصدیقات من ان بینهما
اتحادا بالذات وتغایرا بالاعتبار حیث قال فی ذلک البحث الوجه فی علم الشیء بالوجه مرآة لذی
الوجه والمرآة من حیث انه مرآة له لا یمکن ان یحکم علیها فالمرآة هی نفس الطبیعة والمرئی هی
الطبیعة من حیث ان الافراد متحدة معها فالافراد من حیث انها افراد بخصوصها لها والمرآة
والمرئی فی الحقیقة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار قلت لا منافاة بین الحکمین لتغایر محلیهما
فان محل ما حکم به ههنا هو اذا انتسب الوجه العرضی الی معروضه وما حکم به هناک انما هو اذا انتسب الوجه الی افراده و
انت خبیر بما فی الرد من انه یجب ان یکون ذو الوجه حاصلا فی الذهن بالذات والا لانه لا بد للکسب من الحرکة
الاولی فهی الحرکة من المطالب الی المبادی فلو لم یکن لذی الوجه الذی هو المطلوب حصول بالذات
قبل الکسب کیف ینتقل منه الی المبادی والیه اشار الفاضل الیزدی بقوله لامتناع آه فلم یتحقق ح ما
الافتراق للالتفات والحصول بل مادة واحدة وهی انه قد یوجد الحصول بدون الالتفات
فلا یکون النسبة بینهما اح الا نسبة العموم والخصوص مطلقا لا العموم والخصوص من وجه قیل ان
المحشی اشار بهذا القول الی دفع اعتراض یرد علی قول الش کما فی معانی الحروف الواقع فی قوله
وربما تخلف الملاحظة آه الذی حاصله ان صورة الشیء آلة لملاحظة ذلک الشیء وهو قد یکون
آلة لملاحظة غیر ذلک الشیء فح تخلف الملاحظة عن ذلک الشیء مع وجود صورته کما فی المعانی
الحرفیة فان صورتها آلة لملاحظة الطرفین دون تلک المعانی فانها غیر مستقلة فالتفت
الیها وحاصل الدفع ان عدم استقلال المعانی الحرفیة انما هی فی ملاحظتها بالنسبة الی تصوراتها فانها
وان کانت غیر مقصودة بالقیاس الی المحکوم علیه وبه ولکن هذا لا یقتضی ان لا تکون مقصودة
ولا ملحوظة بالنسبة الی انفس تصورها والکلام فیه لا تعرف قوله عن الملاحظة ان للشیء ملاحظة
وصورة وقد تخلف الملاحظة عن حصول الصورة کما فی علم الشیء بالوجه فان الوجه صورة لنفسه
وصورة لذی الوجه ولا شک ان الملاحظة بالقیاس الی ذی الوجه دون الوجه والوجه للشیء
آلة لملاحظة ذی الوجه الذی هو غیر الشیء الذی هو الوجه کما ان معانی الحروف بنفسها

لا بصورتها آلة لملاحظة الطرفين لا لملاحظة نفسها فعلى هذا قول المحقق كما في المعاني الحرفية
تشبيه بالنظر الى الآلية لملاحظة غير ذلك الشيء لا انه مثال له كما توهم لان النسبة بين الملاحظة
وحصول الصورة عموم وخصوص من وجه تحقيقا فتعين ان هذا قول بالا يرضى به المحشي فانه ذهب الى ان
قول الشارح كما في معاني الحروف مثال لقوله وربما تتخلف آه حيث قال ذيل قول الشارح كما في
معاني الحروف وغيرها الملاحظة تتجافى عن حصول الصورة في معاني الحروف وغيرها الا ان يقال
ان في نسخة اخرى من الحاشية وهي انه لم يقع منه ذيل قول الشارح كما في معاني الحروف وغيرها الا قوله كما في النسبة
الناقصة الخبرية آه ودون تحقق الملاحظة تتخلف آه ومبنى ذلك القائل كلامه عليها لكن لعدم الاطلاع عن
وغدغة فانه لا حاجة لصرف قول الشارح عن الظاهر الدال على ان قوله كما في معاني الحروف وغيرها
مثال لقوله وربما تتخلف آه الا لدفع الايراد الذي اورده ذلك القائل مع انه يندفع بدونه فلا
حاجة الى العدول عن الظاهر وبيان الاندفاع ان ليس مراد الشارح من حصول صورة الشيء بالوجه
منه على ان يكون مرآة له كما فهمه المعترض حتى يتوجه اعتراضه عليه بانه لا يصح تمثيل تخلف الملاحظة
عن حصول الصورة بالمعاني الحرفية فان عدم استقلالها لا ينافي ملاحظتها بالنسبة الى تصورها
فيجوز ان تكون ملحوظة وملتفتة اليها بالذات بالنسبة الى الصورة التي حصلت لها على ان تكون
مرآة لها بل المراد منها اعم منه سواء كان مرآة لم لا فيصح التمثيل بالمعاني الحرفية لانها في مرتبة العلم
بكنه الشيء تكون حاصلة بالذات وغير مقصودة وملتفتة اليها كذلك ومنها لا يلتفت اليها
الا بملاحظة الطرفين وان كانت في مرتبة العلم بالكنه والوجه على خلاف ذلك لانها تكون
مرآة والكنه والوجه مرآة والمرئي يكون غير حاصل بالذات وملتفتا اليه كذلك والمرآة على
ذلك واما العلم بوجه الشيء فهو في الحقيقة الداخل في العلم بكنه الشيء او العلم بالوجه فيما ذكرنا
ومن ههنا ظهر لك فائدة جليلة هي ان المعاني الحرفية في مرتبة العلم بكنه الشيء لا تكون محكوما
عليها وبها وفي مرتبة العلم بالكنه والوجه تصلح لهما لان كون الشيء محكوما عليه وبه من خواص كونه مستقلا والاستقلال يقتضي
الالتفات بالذات وهو ليس للمعاني الحرفية الا في المرتبتين الاخيرتين دون الاولى فلم تكن محكوما

ملبسا بها الا فيما دونها قوله الملاحظة تتخلف عن حصول الصورة فى معانى الحروف وغيرها يعنى
فى مرتبة العلم بكنه الشئ قوله والتوصيفية آه اعلم ان النسخ الحاشية مختلفة وقع فى بعضها الموضع
القول بهذه العبارة وحصول الصورة تتخلف عن الملاحظة فى علم الشئ بالوجه نظرا الى ذى الوجه
والملاحظة تتخلف عن حصول الصورة فيه نظرا الى الوجه فبين الملاحظة وحصول الصورة
عموم وخصوص من وجه تحققا وفى اكثر النسخ لم تقع وهذا هو الصحيح لانه على الاول يلزم التكرار الا
اعادة لما سبق فى القول السابق اذ ليس بينهما فرق الا انه ذكر فى القول السابق تخلف
الملاحظة عن حصول الصورة بالنظر الى الوجه فى علم الشئ بالوجه اولا وتخلفها حصول عن الملاحظة
نظرا الى ذى الوجه ثانيا وعكس الامر ثم وقعت ذيل العبارة المذكورة فى بعض النسخ هذه العبارة
وبالجملة الاجتماع بينهما اذا كان الشئ والصورة متحدين بالذات والافتراق بينهما اذا كانا
مختلفين بالذات وفى بعض النسخ وقعت تلو قوله والتوصيفية وفى اكثر النسخ وقعت تلو قوله
السابق عموم وخصوص من وجه تحققا وعلى كل تقدير يكون حاصل هذه العبارة ان مادة اجتماع
حصول الصورة والملاحظة موضع يكون الشئ والصورة فيه متحدين بالذات اى بحسب الماهية
سواء كان مع تغاير اعتبارى كما فى تصور الشئ بالكنه او بدونه كما فى تصور الشئ بكنهه او بوجهه هذا
على حسب اى المحشى والا فتصور الشئ بوجهه ليس قسما على حدة بل هو اما داخل فى التصور بكنهه او
بوجهه ومادة الافتراق موضع يكونان فيه مختلفين بالذات اى بحسب الماهية كما فى تصور الشئ
بالوجه **قال الشارح** اى حصل صورته فى العقل آه الظاهر انه تفسير للمعقول الصرف وهو الذى
يكون مقابلا للمحسوس والتخيل والموهوم بناء على ان النظر الذى وقع فى تعريفه المعقول لا يكون
فى المعقولات الصرفة فلا يكون المراد من المعقول الا المعقول الصرف ففى هذا التفسير اشارة
الى وجه اختيار المعقول على المعلوم من التنبيه على اختصاص النظر بالكليات الحاصلة صورها فى العقل
دون الجزئيات الحاصلة صورها فى الآلات والغير فيه فوائد اخرى منها رعاية السجع
ومنها التنبيه على ان النظر يجرى فى التصور والتصديق كليهما واليه اشار بقوله تصورا كان آه بخلاف العلم

اذ كثيرا ما يختص بالتصديق ومنها الايماء الى ان النظر يجري في المفرد والمركب كليهما والاشارة
بقول واحد اكان ذلك التصور كما في الحد بالفصل وحده والرسم بالخاصة وحدها او اكثر
كما في غيرهما بخلاف العلوم اذ كثيرا ما يختص بالمركب ومنها ما سيجي بيانه فانتظره منتشا وعلم
ان مراد الشارح من التصور والتصديق الواقعين في قول الشارح المتصور والمصدق به والا لصح
قوله تصورا كان ذلك المعقول والمجهول او تصديقا لان المعقول والمجهول متصور ومصدق
به لا التصور والتصديق **قوله** الاول حركة النفس في المعقولات والفكر بهذا المعنى مع مقابله من
خواص الانسان ويعم المعنيين الاخيرين ولا يكون وجوده موجبا للنظر وعدمه للبداهة
قوله ويقابله التخييل آه اعلم ان المراد بالمقابلة ههنا المباينة لا المقابلة المصطلحة التي هي
عبارة عن امتناع اجتماع الشيئين في محل واحد من جهة واحدة والا لتحقق احدى اقسام
الاربع المشهورة لها من التضايف والتضاد والعدم والملكة والايجاب والسلب بين الفكر
والتخييل مع انه ليس كذلك لان كونهما وجوديين يستلزم انتفاء الاخيرين وجواز تعقل كل منهما
منهما بدون الآخر يوجب عدم التضايف وعدم تحقق شرط تضاد الحركتين وهو التعاقب
فيما فيه الحركتان ينفي التضاد لان ما فيه الحركات الفكرية المعقولات والحركات التخييلية
المحسوسات والى هذا التفصيل اشار عمي قدوة المحققين اجمالا بقوله المراد بالمقابلة ههنا
المباينة دون المقابلة المشهورة فان التضاد من شرطه التعاقب ولا يمكن ههنا كما لا يخفى وكذا
انتفاء التضايف وتقابل العدم والملكة والايجاب والسلب قطعا انتهى فلا يتوجه عليه
ما قيل من ان هذا غلط فان موضوع الفكر النفس وكذا موضوع التخييل فان النفس هي المدركة
للكليات والجزئيات فهي المنتقلة من ادراك الى ادراك وهي المنتقلة من احساس الى
احساس واما الحواس فليست الا آلة للادراك وليست مدركة ولا منتقلة من ادراك الى
ادراك آخر لانا نقول مراد المحقق من التعاقب التعاقب فيما فيه الحركة لا التعاقب الموضوع
قوله الثاني آه توضيحه انا اذا اردنا تحصيل مطلب لمعرفة او لحجة تحركت النفس وتنقلت

بالتدريج بعد تصوره بوجه ما في الصور المخزونة لتحصله بها فما لا تراه مناسبا للمط تركته وما تراه مناسبا له تاخذه ليكون هو مبدء وكاسبا له ثم تحركت وانتقلت بالتدريج من الصور المناسبة للمط بان تربتها على نحو يحصل منه المط ومجموع الانتقالين التدريجيين الحركتين هو الفكر فالحركة الاولى تحصيل ما هو بمنزلة المادة للفكر لانها لا تحصل في هذه الحركة الا النفس المبادي من غير الترتيب وبها لا يحصل الفكر الا بالقوة والثانية تحصيل ما هو بمنزلة الصورة لانها تحصل ح ترتيبها الذي يوجد به الفكر بالفعل ثم ربما يقع الخطار في الانتقال الاول بان يظن المبادي الغير المناسبة مناسبة للمط ويظن الكاذبة صادقة وكذا قد يقع الخطاء في الانتقال الثاني بان يرتب ترتيبا فاسدا غير مودى الى المط والعاصم عن الخطاء الاول مباحث الصناعات الخمس من البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة و عن الثاني قوانين الصورة فالفكر بهذا المعنى يحتاج بكلا جزئيه الى المنطق فقول المحشي وفي جزئيه عطف تفسيري لقوله فيه في قوله يحتاج فيه فان قلت يكفي لبيان المط الذي هو احتياج الفكر بهذا المعنى قوله يحتاج فيه فلم اقحم قوله وفي جزئيه قلت لو اكتفى على قوله يحتاج فيه ولم يقحم قوله في جزئيه لن يذهب الوهم الى ان الفكر لعله يحتاج الى المنطق باعتبار احد جزئيه اي الحركة الثانية كما قد توهمه البعض من ان حاجة الفكر الى المنطق ليس الا في الانتقال الثاني اذ الخطاء انما يكون فيه فان الكل قد يحتاج الى الشي باعتبار احد اجزائه فلما اقحم قوله في جزئيه زال ذلك الوهم وفهم دال على ان الفكر بكلا جزئيه يحتاج الى المنطق لا يقع فعلى هذا يكفي قوله يحتاج في جزئيه فلم اقحم لفظ فيه لانا نقول ان في اقحام لفظ فيه تحصيل التعيين بعد الابهام فان في قوله الفكر الذي يحتاج فيه الى المنطق ابهام اذ احتياج الفكر يجوز ان يكون باعتبار كلا الجزئين او احدهما لان احتياج الكل الى الشي قد يكون باعتبار حاجة جميع الاجزاء وقد يكون باعتبار حاجة جزء واحد اليه وفي قوله وفي جزئيه تعيين بان احتياج الفكر الى المنطق باعتبار كلا الجزئين لا باعتبار جزء واحد فقط والتعيين بعد الابهام اوقع في النفس **قوله** وبازائه الحدس اه وما كان

للقابل الحدس للفكر بالمعنى الثاني باعتبار كل من جزئيه خصه بالذكر فلا يرد ان انتفاء احدى
الحركتين ايضا يقابله فما وجه تخصيص بذكر احد مقابلي الفكر دون غيره اعلم ان المحشي لما تبع
الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي والعلامة الرازي حيث جعل الحدس عبارة عن مجموع الامرين
العدميين فيكون ح مقابلا للفكر بالمعنى الثاني مقابلة التضاد وتحقق معناه وشرطه دون
الجمهور حيث جعلوه عبارة عن الانتقال من المبادي الى المط دفعة ومقابلا للفكر بالمعنى الثالث
توجه عليه اعتراضان احدهما لزوم الواسطة بين النظري والضروري على طريق الجمهور فانه لو لم يوجد فيه
الحركة الاولى ويوجد فيه الثانية لا يكون داخلا في الحدس الذي هو من اقسام الضروري لكون
الانتقال فيه من المبادي الى المط على التدريج دون الدفعة ولا في الفكر بالمعنى الثالث
الذي هو عبارة عن الحركة الاولى لفرض عدمها والقول بان هذه الصورة وان لم تدخل تحت
الحدس لكنه يجوز ان تكون داخلة تحت ضروري آخر من الاقسام الخمس الباقية فتحكم لكنا
وللقائل ان يقول انه يلزم على قائلي الفكر بالمعنى الثاني ايضا تحقق الواسطة بين الضروري
والنظري فان الذي يحصل باحدى الحركتين على رايهم لا يكون نظريا اذ هو عبارة عن مجموعهما
لا عن احدهما ولا ضروريا لعدم اندراجه تحت قسم من الاقسام الست المشهورة للبديهي والجواب
بان هذا القسم ضروري لكنهم لم يجعلوه في عداده لكونه نادر الوقوع مشترك فانه يمكن ان
يقول بمثل هذا من جانب قائلي الفكر بالمعنى الثالث كما سيبينه المحشي وثانيهما لزوم اجتماع
الحدس الذي هو قسم من الضروري مع الفكر بالمعنى الثالث في صورة وجدت الحركة الاولى
فيها دون الثانية مع ان الضرورة لا تجامع الفكر في صورة من الصور فتأمل قوله ثالثة
الحركة الاولى اي حركة النفس من المطالب الى المبادي قوله وربما انقطعت اي الحركة الاولى
بحيث لا تتحرك النفس بعد الحركة ثانية اي من المبادي الى المطالب وربما استمرت وطالت
بحيث تحقق فيها الحركة الثانية ايضا فيحصل ح الحركتان قوله وهذا هو الفكر الذي يقابله
الضرورة آه فمناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى اي الانتقال من المطالب الى المبادي

على التدريج فان كان مع استقرار هذا الانتقال على سبيل الدفعة ايضا يحصل المطلوب بلا واسطة المبادي وبتعين الحركة الثانية فيه ايضا قطعا او وجوده فيوجد معه الانتقال من المبادي الى المطالب فان كان هذا الانتقال على طريق الدفعة يكون مع ساوا على طريق التدريج فيكون فكرا وربما يكون فيه مجلوه في عبارة وتعلقه وتوهمه عدم تحقق العلوم كما وقع في شرح الاشارات نقلا عن المعلم الاول ارسطاطاليس من انه اختلج في صدرك ان المحشي لم جعل الحدس بمعنى مجموع الانتقالين الدفعيين كما سبق مقابلا للفكر بالمعنى الثاني مع انه مقابل له بالمعنى الثالث ايضا بناء على ان بعض اقسام الضرورية التي هي مقابلة للفكر بالمعنى الثالث ومقابلة القسم للشي يوجب مقابلته قسيمه فادفع بان ما كان مقابلة الحدس بمعنى مجموع الانتقالين الدفعيين للفكر بالمعنى الثالث الذي هو عبارة عن الانتقالين التدريجيين باعتبار كلا الانتقالين للفكر بالمعنى الثالث باعتبار الانتقال الاول جعله مقابلا للفكر بالمعنى الثاني لكون مقابلته اتم من مقابلته بالمعنى الثالث للفكر وبالجملة ان ذكر المحشي فيما سبق من مقابلة الحدس بالمعنى المذكور للفكر بالمعنى الثاني ليس للحصر بان مقابلته للفكر بالمعنى الثاني دون الثالث بل باعتبار كون مقابلته للفكر بالمعنى الثاني اتم مما هي بالنسبة الى المعنى الثالث للفكر **قوله** وقد اصطلح المتاخرون آه حاصله ان المتاخرين اصطلحوا على ان الفكر عبارة عما هو لازم للحركة الثانية وهو الترتيب بناء على ان الغرض من الفكر تحصيل المطلوب وهو لا يكون الا بترتيب المبادي المناسبة لم ينتقل منها اليه فسر وبترتيب هو حاصلة يتوصل بها الى تحصيل غير حاصل لا يتوهم ان الترتيب مصدر ومن المبين انه ليس لازما للحركة الثانية لان المراد من الترتيب هو الهيئة الحاصلة منه لا معناه المصدري ولا ريب في لزوم الهيئة للحركة الثانية لانها لا توجد بدون الهيئة **قوله** ويرد عليهم آه تقرير الورود وانه يلزم على المتاخرين الذاهبين الى ان الفكر عبارة عما يلزم الحركة الثانية وهو الترتيب لانه كثيرا ما يحصل الشي بالحركة الاولى دون الثانية فما يكون حصوله الا علما حصوليا وما لم يجز ان يكون نظريا لفقدان النظر المفسر بالترتيب المعتبر في النظري لفقدان ملزومه اي الحركة الثانية ولا ضروريا لعدم دخوله في الاقسام الست الضرورية المشهورة فيلزم الواسطة بين الضروري والنظري في العلم الحصولي وهذا كما ترى ويمكن ان يقرر بتقرير آخر وهو انه لو كان معنى النظري ما ذكره المتاخرون يلزم ان لا يكون ما يحصل بالحركة الاولى دون الثانية نظريا ولا ضروريا اما الاول فلانتفاء ما هو مناط النظر

وهو تحقق الترتيب اللازم للحركة الثانية وانما فرضت نفيه وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم
واما الثاني فلان مناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى وهي قد فرضت موجودة فيلزم ما
بين الضروري والنظري في العلم الحصولي مع انهم منعوها ولا يتوجه عليه ما قيل انه لا ينطبق على
التقرير الجواب الذي اشار اليه المحشي بقوله الا ان يفسر الحدس فان تقسيم الحدس لا يوجب تقسيم الضرورة
كيف والمانع عند السائل وجود الحركة الاولى فتعميم الحدس لا يجدي نفعا بل يختل بوجه آخر
لدخول الحدس في خلال الضرورة فيها فيتناول الحد ما ليس داخلا في القسم فقد تضاعف الاشكال
بهذا الجواب لانا نقول تعميم الحدس يوجب تعميم الضرورة قطعا بناء على ان الحدس قسم منها
وتعميم القسم يوجب تعميم المقسم فتامل نعم يتوجه عليه ان النظر لما كان عندهم مفسرا بما يلزم الحركة
الثانية اي الترتيب كان هو مناط التحقق دون الحركة الاولى وبانتفائه من جهة انتفاء
ملزومه الذي هو الحركة الثانية بناء على ان انتفاء الملزوم يستلزم انتفاء اللازم تحقق الضرورة
لان رفع مناط النظر عين تحقق مناط الضرورة فالذي ينعقد فيه الحركة الثانية دون الاولى
يكون ضروريا عندهم فلا يلزم الواسطة بين الضروري والنظري في العلم الحصولي وبالجملة انه
الضرورة عند المتاخرين عبارة عن انتفاء الحركة الاولى ليلزم الايراد بل هو عبارة عن انتفاء
الملزوم الحركة الثانية فما يتحقق فيه لازم الحركة الثانية يكون نظريا وما لم يتحقق فيه يكون ضروريا
بناء على ان رفع مناط النظر عين تحقق مناط الضرورة فالصورة المذكورة لما لم يتحقق فيها اللازم المذكور
يكون ضروريا لا محالة فلا يلزم الواسطة حصل قوله الا ان يفسر الحدس الخ حاصله انه لا يلزم الواسطة بين
الضروري والنظري في العلم الحصولي فيما يحصل بالحركة الاولى دون الثانية بناء على تحقق الحدس للتفسير عند الجمهور
بالانتقال عن المبادي الى المطالب دفعة سواء كان مع الحركة الاولى اولا والحدس قسم من الضرورة فيكون ضروريا
لا محالة فلا يلزم الواسطة ثم لما كان يتوجه عليه انه لا يجوز تعميم الحدس بان كان مع الحركة الاولى اولا اذ لو عمم
لم يكن مقابلا للفكر بالمعنى الثالث الذي هو عبارة عن الحركة الاولى وانه يخرج عن اجماعهم حيث انهم حكموا بتقابلهما
دفعه بقوله ويجعل الحدس الخ وتوضيحه ان الحدس على هذا التفسير مقابل للفكر بالمعنى الثالث تقابل

له الفاضل مولانا عبد الحليم ١٢

مقابلة الحركة الصاعدة والهابطة فان الانتقال الاول اى الانتقال من المطالب الى المبادى على التدريج الذى هو الفكر بالمعنى الثالث لما كان انتقالا من المعلوم اى المطالب الحاصلة اى المبادى يكون كالحركة الصاعدة التى تكون من السفل الى العلو والانتقال الثانى اى الانتقال من المبادى الى المطالب دفعة الذى هو الحدس انتقالا من العلة اى المبادى الى اى المطالب يكون كالحركة الهابطة التى تكون من العلو الى السفل بناء على ان للعلة مرتبة تشابه العلو الذى هو من خواص المكان وللمعلول مرتبة تشابه مرتبة السفل الذى هو ايضا من خواص المكان لكن لا يخفى على الذكى المتوقد انه على هذا التقدير لا يكون مقابلة الضرورى للمعنى الثالث للفكر على نحو واحد لان مقابلة الحدس به يكون ح مقابلة مشابهة بمقابلة الصاعدة والهابطة ومقابلة غيره من الاقسام الاخر للضرورى به مقابلة المباينة وهذا كله حاصل ما قال المحشى فى منهيته فسر الحدس بذلك لئلا يلزم الواسطة بين النظرى والضرورى جعل الحدس مقابلا للمعنى الثالث بهذه المقابلة لئلا يفوت مقابلة الضرورى للمعنى الثالث مع انها معتبرة بالاتفاق لكن لا يخفى انه ح لا يكون مقابلة الضرورى للمعنى الثالث على نحو واحد انتهى وبما قررنا ظهر لك سر قول المحشى تشبيه بمقابلة الصاعدة والهابطة على ان التدريج ليس معتبرا فى الانتقال الثانى الذى يعتبر فى الحدس بل الدفعة فلا يكون حركة حقيقية حتى يكون مقابلا للانتقال الاول الذى يعتبر فيه التدريج ويسمى بالفكر بمقابلة الحركة الصاعدة والهابطة ثم اعلم انه قد اشار المحشى بلفظ الا فى قوله الا ان يفسر الحدس اه الى ضعفه فان تفسير الحدس بهذا المعنى مخالف لما عليه الشيخ الرئيس والمحقق الطوسى والعلامة الرازى فانهم قد فسروه بمجموع الانتقالين الدفعيين قوله ثم القول بان النظر كالمرادف اما بحسب كل معنى من معانيه المذكورة او بحسب بعضها دون بعض ح اشارة الى ان البعض قائلون بالاول والبعض بالثانى لان المتاخرين قائلون بانه كالمرادف للفكر بمعنى ما يلزم للحركة الثانية قوله على كل تقدير اى فى القول بان النظر كالمرادف للفكر اشارة الى تغاير اعتبارى بينهما اى بين النظر والفكر

بان ملاحظة ما فيه الحركة الى المعقولات معتبرة في النظر آه ووجه الاشارة وقوع حرف الكاف في توضيح
المقام انه لما كان ملاحظة ما فيه الحركة من المعقولات معتبرة في النظر اذ هو عبارة عن ملاحظة المعقول
الواقعة فيها الحركة اولا زمها وغير معتبرة في الفكر لانه اما عبارة عن الحركة او لازمها يكون بين النظر
والفكر تغاير البتة فان لوحظت الملاحظة المذكورة في عنوان النظر فقط دون العنوان يكون بينهما تغايرا
بالاعتبار لا بالذات وان لوحظت في العنوان ايضا يكون التغاير بالذات لكن المحشي لما اختار الاحتمال الاول
ظهر ان اعتبار الملاحظة المذكورة لو كان معتبرا في مفهوم النظر حقيقة فانما يكون من جهة ان لها دخلا في تحصيل
المجهول مع انا نعلم قطعا ان لا دخل لها فيه فيكفي للحركة ولازمها الحكم بالتغاير الاعتباري بينهما لكن لقائل ان يقول انه
لا حاجة الى اعتبارها في العنوان ايضا بعين هذا البيان فالحق ح ليس الا ما قاله الفاضل من ان المراد بين النظر
والفكر **قوله** وربما يقرأه آه القائل محمد يوسف الكوسج اعلم انه لا بد للحركة لكونها عرضا من محل
وهو المتحرك ولامكانها من فاعل وهو المحرك ولكونها خارجة من القوة الى الفعل من مبدء ومنتهى وما
منه واليه ومن مسافة وما يجري مجراها متوسطة بين المبدء والمنتهى وهي ما فيه الحركة وهي منحصرة
عندهم في اربع مقولات الكم والكيف والوضع والاين ثم لما لم يجز ان يكون ما فيه الحركة امرا
مستمرا والا لكيف يتصور الانتقال فيه بل امرا متجددا فيحدث حين تحرك المتحرك ومفارقته من
المبدء وقبل وصوله الى المنتهى امران احدهما امر ممتد متصل منطبق على المسافة ونحوها منقسم بانقسامها يسمى بالحركة
القطعية وثانيهما توسط ما بالقوة بين المبدء والمنتهى في زمان بحيث يكون في كل آن يفرض منه حد من المسافة
وما يجري مجراها لم يكن فيه قبل ولا بعد ويسمى بالحركة التوسطية والآنات في ان الحركة غير متناهية فالافراد المفروضة
فيما فيه الحركة ايضا تكون غير متناهية لكن لما لم يصح ان يكون جميعها موجودة بالفعل والا
يلزم انحصار غير المتناهي بين الحاصرين اي بين المبدء والمنتهى ولا بعضها والا يلزم
الترجيح بلا مرجح فلا بد ان يكون الموجود مما فيه الحركة فردا واحدا زمانيا لا تدريجيا منطبقا
على الزمان ينتزع عنه تلك الافراد الآنية انتزاع النقطة عن الخط والخط عن السطح
فعليه اليها اذا عرفت هذا فمحصل كلام من يقول ان الفكر ليس بحركة انه لو كان حركة لحدث

فيما بين مبدأ الفكر ومنتهاه فرد واحد زماني تدريجي ينتزع عنه الافراد الآنية الغير المتناهية مما فيه الحركة وهي ليس الا العلوم ولما لم يكن تلك العلوم غير متناهية بل متناهية سيما في امر ذي ربع من المبادي الى المطالب لم يكن الفكر حركة فيكون الانتقال الواقع في العلوم الفكرية دفعيا بان يتوجه النفس الى صورة مخزونة فتاخذ صورة مناسبة للمط دفعة في آن ثم بعد زمان تلقى صورة اخرى كذلك في زمان آخر حتى تحصيل جميع مبادي المط فاذا رتبتها حصل المط لكن لما كان هذا الانتقال مشابها للانتقال الذي يكون في الحركة من جهة ان الانتقال في الحركة كما يكون انتقالا على نهج التعاقب كذلك اطلق عليها لفظ الحركة تجوزا وتشبيها ثم اعلم انه قد يذكر لابطال كون الفكر حركة وجهان آخران احدهما انه لو كان الفكر حركة لكان فيما فيه الحركة تجدد لان الحركة لا يكون الا كذلك والتجدد يوجب للمادة مع ان المعقولات التي هي ما فيه الحركة مجردة عنها وثانيهما انه يلزم على تقدير كون الفكر حركة ان يتحقق حركة للنفس في الجوهر اذا كانت الصورة العقلية جواهر مع انهم قد ابطلوا الحركة في الجوهر ويمكن الجواب عنهما اما عن الاول فبمنع ان المعقولات مجردة واما عن الثاني فبمنع بطلان الحركة في الجوهر مط لانهم انما ابطلوه فيما اذا كان الجوهر المتحرك متقوما بما هو يتحرك عليه كالمادة بالقياس الى الصورة الجسمية دون سائر الجواهر ومن البين ان النفس ليست متقومة بالصور العقلية الجوهرية فلو حركت فيها لا يلزم شناعة قوله وما غيره آه اعتراض على قوله وربما يقرأه وما في بعض الحواشي النظر انه منع لتصويره انا لا نم انه لا يطلق الحركة على الفكر حقيقة فانه يجوز ان يكون ما فيه الحركة ة الالتفات الذي يقبل الشدة والضعف وهذا امر واحد فيه افراد غير متناهية بالقوة فان كل آن يفرض فللنفس التفات فيه لم يكن له قبل ولا بعد وتلك الافراد محاذيات للآنات المفروضة ويحتمل ان يكون معارضة فحو تصويره ان الفكر ليس فيه الا انتقال تدريجي وما كان كذلك فهو حركة وما فيه الحركة ليس العلوم فانها ليست آنيات بل ما يقع فيه الحركة هو الالتفات اذ كل آن فرض فللنفس التفات فيه لم يكن

الامام قاضي عبد الحكيم

قبل و لا ابداً انتہی فنقول ان ہذین التقریرین لکلام المحشی لا یرضی بہما المحشی فان کلامنا مبنی علی ان ما فیہ الفکر الصورۃ لا الالتفات فالاصوب ان یقرر کلام المحشی بہذا المنوال ان حرکۃ النفس فی المعقولات عبارۃ عن ملاحظتہا والتفاتہا الیہا ولما کان الالتفات عبارۃ عن حصول الصورۃ التی حصلت فی الخزانۃ فی القوۃ المدرکۃ بعد ما زالت عن القوۃ المدرکۃ یکون الصورۃ الحاصلۃ فی المدرکۃ مختلفۃ بالتشخص للصورۃ الحاصلۃ فی الخزانۃ لان الاعراض تختلف بالتشخص بتشخصات موضوعاتہا وکذا تکون مخالفۃ للصورۃ الحاصلۃ فی تلک القوۃ المدرکۃ فی وقت آخر فما فیہ الفکر الصورۃ المعقولۃ فہی ان کانت من جہۃ انہا حاصلۃ فی الخزانۃ فلا تجدد فیہا ولہا افراد متناہیۃ بالفعل لکنہا باعتبار الحصول فی القوۃ المدرکۃ متجددۃ قطعاً ولہا افراد ای صور غیر متناہیۃ فان فی کل آن من الآنات الغیر المتناہیۃ المفروضۃ فی زمان الفکر شخصاً من الصورۃ مغایراً لما فی آن آخر فتتلبس النفس ح فی کل آن بصورۃ شخصیۃ من الصور الغیر المتناہیۃ لیست ہی قبل و لا بعد الی ان یحصل المط فوجد معنی الحرکۃ فی الفکر اقول منہیا نشأ من قلۃ التفکر لا یخفی علیک ان ہذہ الصور الغیر المتناہیۃ اما للعلوم واحد او لمتعددۃ علی الاول ان کان ہذا الوجود العرضی کافیاً للانکشاف والملاحظۃ یلزم ان یلاحظ معلوم واحد مراراً غیر متناہیۃ متعاقبۃ فی زمان واحد وہو کما تری وان لم یکن کافیاً للانکشاف والملاحظۃ یلزم ان لا یکون العلوم ملاحظاً للنفس فلا یدرک ح النفس ما ہو مناسب للمط حتی تحصلہ ویترک ما ہو غیر مناسب حتی تترکہ وعلی الثانی لا یتحقق ما ہو مناط الحرکۃ من تحقق الفرد الواحد الزمانی مما فیہ الحرکۃ لان صور المعلومات علی ہذا التقدیر تکون متخالفۃ الحقیقۃ فکیف یحصل منہا فرد واحد زمانی وعدم تحقق مناط الحرکۃ فی الفکر یستلزم ان لا یکون الفکر حرکۃ لان انتفاء المناط یستلزم انتفاء ما ہو منوط علیہ **قولہ** کیف وفی الفکر اہ استدلال علی اثبات کون الفکر حرکۃ حاصلہ انہ یجب ان یکون الفکر حرکۃ لتحقق معناہا الذی ہو خروج الشیء عما بالقوۃ الی الفعل علی سبیل التدریج فان فیہ یکون انتقال من المبادی

الى المبادى وبعكس بالتدريج ولا يخفى ما فيه قال الش واورد عليه اه اعلم ان التعريف بالمعنى المفرد اما بان يلتفت به الى المعرف بالفتح فيكون الحاصل فى الذهن بالذات ح هو المعنى المفرد دون المعرف بالفتح او بان يحصل المعنى المفرد فى الذهن وباعداده يحصل المعرف بالفتح فيه على التقدير الاول لا وجه لتخصيص الايراد على التفسير المشهور للنظر لانه يرد على تفسير المص للنظر بالاخصر تحصيل المجهول ايض لانه لم يلحظ المعنى المفرد على هذا التقدير لتحصيل المجهول الذى هو المط بل للالتفات به فقط فتخصيص الايراد بالتفسير المشهور للنظر مما لا وجه له وعلى التقدير الثانى لا يتوجه الايراد على التفسير المشهور ايض لانه لا يكون حصول المعنى المفرد دفعة اذ لا ترتيب فيه حصل بالتدريج فيكون حصول المعرف بالفتح فى الذهن ايض دفعيا فيكون شبيها بالحدس فلا شناعة فى خروجه اذ لا نظر ولو قيل يجوز ان يكون حصول المعنى المفرد بالتدريج بان يلاحظ النفس المعانى الكثيرة واحدا بعد واحد فلا تجد مناسبا للمعرف بالفتح الا المعنى المفرد فتاخذه وتتوجه به الى المط فهذه الصورة هى مادة النقض على التفسير المشهور الذى هو عند المتاخرين يدفع بان هذه الصورة انما ترد نقضا لو ثبت وجودها فان مادة النقض يجب اثباتها اولا ثم يثبت ان المتاخرين قالوا انظرية وحصولها بالنظر وكلاهما ممنوعان فلا وجه للنقض عليهم بها قوله هذا الايراد آه لما كان غرض المحشى تبيين ان الجواب الثانى والثالث غير تام بوجوه من جملتها عدم حصول الترتيب خصص مناط الايراد على لفظ الترتيب والا فالايراد وارد بالنظر الى لفظ الامور الواقع فى تفسير النظر ايض فان فى التعريف بالمعانى المفردة ابن الامور فتأمل قوله والجواب آه حاصله انه وان يصح التعريف بالمعانى المفردة ايض لكن لما كان عدم انضباطه مثل انضباط التعريف بالمعانى المركبة وعدم دخل الصناعة والاختيار فيه يوجب عدم الالتفات اليه وتخصيص النظر بالنظر الى المعانى المركبة لم يلتفتوا الى التعريف بالمعانى المفردة وخصصوا النظر بما هو معتبر فيه اى الترتيب فان فيه انضباطا ودخلا للصناعة والاختيار واعلم ان هذا الجواب مشتمل على جوابين اشار المحشى الى اولهما بقوله لانه لا ينضبط

انضباط التعريف بالمركب الى الثانى بقوله ولم يكن للصناعة والاختيار فيه مدخل وقوله لم
يلتفتوا اليه فخصوا النظر بما هو معتبر فيه متعلق بكلا القولين ولا يخفى ما فيهما اما فى الاول فبيانه
ان اريد بالانضباط الاحاطة افراد المعرف بالفتح فهو يتحقق فى التعريف بالمعنى المفرد ايضا لانه
يكون بالفصل وحده وبالخاصة وحدها وكل منهما محيط لافراد معرفهما بالفتح لا محالة وان اريد به
التحصيل بعد الابهام كما يكون فى التعريف بالمعانى المركبة من الجنس والفصل مثلا فمرادة
عدم الالتفات الى التعريف بالمعانى المفردة واما فى الثانى فبيانه ان اريد بعدم مداخلة الصناعة
والاختيار فى التعريف بالمعانى المفردة ان المعانى المذكورة من جهة عدم وقوع الخطاء فيها
مستغنية عن مداخلة الصناعة والاختيار بناء على ان المداخلة المذكورة انما يكون فى
مادة يقع الخطاء فيها دون غيرها فالتعريف بالمعانى المركبة ايضا يكون كذلك لان التعريف
من حيث هو لا يقع فيه الخطاء فما وجه الالتفات الى التعريف بالمعانى المركبة دون المفردة
وان اريد به ان التعريف بالمعانى المفردة خال عن التامل والتفكر فلا يكون للصناعة
فيه مدخل ثم لان لحاظ المعانى المفردة والالتفات اليها حين التعريف بها ضرورى
وليس معنى التامل الا هذا فاين الخلوص من التامل الا ان يقال مراد المحشى من مداخلة
الصناعة والاختيار المداخلة فى الهيئة التاليفية المودية الى المطلوب وظاهر ان هذه المداخلة
فى المعانى المفردة مفقودة دون المركبة فلم يلتفتوا الى التعريف بالمعانى المفردة وخصوا
النظر بما هو المعتبر فيه عندهم فان قلت ان فى الصناعة امرين طلب المادة المناسبة
للمطلوب وطريق تاليف الهيئة المودية الى المطلوب والامر الثانى وان يوجب عدم الالتفات
الى التعريف بالمعانى المفردة لعدم تحققه فيه لكن تحقق الامر الاول فيه يوجب الالتفات
اليه قطعا فما وجه لحاظهم الى انعدام الامر الثانى حتى لم يلتفتوا به الى التعريف بالمعانى المفردة
وعدم لحاظهم الى الامر الاول حتى يلتفتوا اليه قلت لما كان انعدام الامر الثانى فى التعريف
بالمعانى المفردة بينا وتحقق الامر الاول غير بين لحظوا ذلك دون هذا تامل ربما اجيب

الاصل بان المط الاهم والقصد الاعظم بالنظر من اخبار العلم هو العلم بالكنه اذ لا علم بالحقيقة
الا العلم بكنه الشئ وهو بديهي ثم العلم بالكنه اي بالحد التام وهو مركب فخصوا تعريفا النظر بما لابد
منه في التحديد التام واما العلم بالوجه والعلم بوجه الشئ فهو بالحقيقة علم للوجه لا للشئ الذي هو
ذو الوجه ففيه ان هذا الجواب انما يتم لو كان العلم بالكنه عبارة عن الحد التام مع انه ليس
كذلك فانه عبارة عن تمثل ماهية الشئ في العقل بحيث يكون مرءاة لذلك الشئ وظاهر ان هذا
كما يتحقق في الحد التام يتحقق في الحد الناقص الذي منه الحد بالمفرد وحده ثم قول المجيب
واما العلم بالوجه والعلم بوجه الشئ آه وان كان حقا لكنه لا يمنع جواز التعريف بالمعاني المفردة
كما لا يمنع جوازه بالمعاني المركبة فتامل **قوله** وهذا آه اي عدم الالتفات الى التعريف
بالمعاني المفردة من جهة عدم الانضباط وعدم مداخلة الصناعة والاختيار معنى قول الشيخ
ان التعريف بالمفرد نزر خداج اي قليل في الاستعمال بناء على عدم الانضباط ناقص لعدم مداخلة
الصناعة والاختيار فيه **قوله** فالجواب الرابع قريب من الصواب آه لم يقل فالجواب
الرابع صواب لان تمامية هذا الجواب مبني على التزام نوع تكلف وهو تخصيص المعرف بالمركب
وهو خلاف الظ فان الظاهر ان نظر الفن يكون عاما **قوله** ومن تلك الوجوه آه اشارة الى
ان في الاجوبة الثلث وجوها آخر من الاختلال منها ما سننبه في ذيل قوله المترادف وبان التعريف
انما يكون بالمشتقات آه فانتظره ومنها ما اورده المحشي على الجواب الاول في منهية حيث قال
فيها وايض لو كان جزء لكان جزء في المعرف مط اذ لا وجه للتخصيص فيكون الحد التام مشتملا
عليه فان كان ذاتيا لزم اعتبار جزء واحد مرتين وهو غير جائز وان كان عرضيا فلا يكون
الحد التام حدا هف على انه لو كان معتبرا في المعرف وكان جزء منه لكان معتبرا في كل معرف وجعل جزء منه فيما
اذا قصد المط بامر عرضي يمتنع اتيانه باسرها ويعرف بها يلزم كون العرض جزء للحد التام فان هذا التعريف تعريف
بالحد التام عندهم وبعيد منه انتهى **قوله** فيها لو كان جزء آه اي لو كان الوجه الذي علم به المط او لا جزء للمعرف
مطلقا آه قس عليه ها ضمير كان فيما وقع في هذه المنهية راجع الى الوجه المذكور **قوله** فيها لزم اعتبار جزء واحد

مرة لدفع لزوم طلب المجهول المط ومرة مع المفرد وهذا غير جائز قيل ان القول بانحصار
الواحد مرتين غير جائز فظاهر المنع نعم لا يجوز التكرار في اجزاء الماهية في حدودها على ما قالوا
واين هذا من ذاك **قوله** فيها فلا يكون الحد التام حد الاشتمال على الوجه العرضي **قوله**
فيها فان هذا التعريف تعريف بالحد التام عندهم فاندفع ما قيل انا لا نم ان الصورة المفردة
حد تام لجواز ان يكون رسما تاما اكمل من الحد التام والحد التام انما يتحقق اذا تصور المط
بذاتي ثم حصل باقي ذاتياته وعرف بها الآن كلامنا على مذهبهم وهم قائلون بان الصورة المفردة
حد تام ومنها ما سيشير المحشي اليه بقوله ويستدل آه على الجواب الثاني حاصله ان الجواب الثاني
انما يتم لو ثبت تركيب المشتق من الذات والصفة مع انه ابطل بالاستدلال الذي يجيء بيانه
لكن لما كان الاستدلال مخدوشا كما ستنبه عليه بقوله وانت تعلم لم يعد هذا الوجه من وجوه
الاختلالات وان شئت الاطلاع على الاختلالات الاخر على الاجوبة فارجع الى شرح المواقف
وحاشية السيد ابي الفتح على الشرح الجلالي للتهذيب **قوله** ان الوجه الذي علم به المط آه
بيان للاختلال في الجواب الاول حاصله ان الوجه الذي قلتم انه يجب ان يكون المعرف
بالفتح معلوما به اولا سين تعريفه بغير ذلك الوجه لا بد ان يكون سابقا على التعريف بناء
على ان التعريف يطلب تحصيل المجهول الذي هو المط فلو لم يكن سابقا عليه بل كان معه
لم يكن المجهول معلوما حين التعريف بوجه ما فيكون مجهولا مطلقا فطلبه يكون طلبا للمجهول
المط وهو باطل ولما كان الوجه سابقا على التعريف كيف يصح اعتباره مع المفرد والمعرف فتحقق
به الجواب الاول للايراد الذي محصله ان التعريف بالمفرد وان كان في الظاهر تعريفا بالمفرد
لكنه في الواقع تعريف بالمركب من المفرد والوجه الذي يجب ان يكون المعرف بالفتح معلوما
به سابقا لامتناع طلب المجهول المط فلم يخرج التعريف بالمفرد من التقسيم المشهور للنظر
ولو قيل بناء على انه يجوز ان يكون وجود الشيء مقدما على الشيء ثم يعتبر معه ان الوجه الذي
علم بالمط باق حين التعريف فلا يلزم محذور اصلا لا طلب المجهول المط فان المط قد علم

قبل التعريف بهذا الوجه ولا خروج التعريف بالمفرد عن التفسير المشهور للنظر لان هذا التعريف يكون ح مركبا من المفرد وذلك الوجه ايضا انا وان سلمنا ان الوجه الذي علم بالمطابق حين التعريف لكن نعلم بالضرورة انه لا يعتبر حين التعريف والا يلزم الاستدراك في ذكره فانا اذا عرفنا الانسان بالحيوان مثلا فلو اعتبرناه مع الناطق يكون ذكره مستدركا لا محالة

قوله والصا آه احتمال آخر في الجواب الاول على طريق التنزل عن الاحتمال الاول فحاصله انا لا نم او لان التعريف بالمفرد مركب منه ومن الوجه الذي علم بالمطابق وسلمناه فلا يندفع ايضا منه الايراد لان مبنى الايراد عدم تحقق الترتيب في التعريف بالمفرد فانه لا يكون الا باثبات الترتيب الذي هو عندهم في التصورات عبارة عن لحاظ احد المعنيين اولا ولحاظ الآخر ثانيا ثم تقييد احدهما بالآخر بحيث يكون الآخر محصلا له ومتحدا معه بالذات او بالعرض مع انه من البين انه لا ترتيب بهذا المعنى بين المفرد والوجه ولا يخفى ما فيه فان التركيب مط وان لم يستلزم الترتيب بالمعنى المذكور لكنه يستلزمه آه قطعا فانه من الظاهر انه يلاحظ الوجه اولا ثم المفرد بحيث يصير قيدا له فيتحقق الترتيب بلا مرية فتامل **قال** الشر اوبان التعريف بالمفرد انما يكون بالمشتقات آه فيه ان التعريف بالفصل قد يكون بالفصل وحده مع انه ليس تعريفا بالمشتق لان الفصل حقيقة انما هو ما يعبر عنه بالمشتق وهو بسيط لما تقرر عندهم ان الفصول تكون بسائط **قال** الشر وهي اي المشتقات مركبة من حيث اشتمالها على الذات والصفة وهذا هو المشهور عند الجمهور فان قيل ان النسبة ايضا جزء للمشتق عندهم فلم يذكر الشر تركيبه منها قلت لما كان المقصود عندهم من المشتق الذات المقيدة بكونها محلا للوصف دون النسبة فانها ما اعتبرت الا من جهة كونها رابطة بينهما ذكر الشر تركيبه من الذات والصفة دون النسبة وان كانت جزءا له وبالجملة ان تخصيص ذكر الجزئية للذات والصفة للمشتق انما هو من جهة كونهما مقصودة بالذات عندهم فان قلت دفع الايراد كما يتصور على الراي المشهور يتصور على راي من ذهب الى ان المشتق مركب من المشتق منه ...

والنسبة ايضا فلم لم يذكره كما ذكر الاول قلت لو كان التعريف بالمفرد تعريفا من حيث انه
مركب من الصفة والنسبة يجب ان يحمل النسبة على المعرف بالفتح بناء على وجوب حمل المعرف
بالكسر واجزائه على المعرف بالفتح مع انه لا يصح ان يقال ان المعرف نسبة وايضا ان التعريف
قد يكون بالفصل كما هو علی تقدير ان يكون مشتقا يكون مركبا من النسبة التي هي غير مستقلة فيكون
غير مستقل بناء على ان المركب من المستقل وغير المستقل يكون غير مستقل مع ان الفصل يكون مستقلا
فتأمل قوله وكذا لا ترتيب في المشتق لا بين الذات والصفة آه بيان للاختلال على
الوجه الثاني للجواب قوله ولا بين المشتق والقرينة آه بيان للاختلال على الجواب الثالث
ووجهه عدم الترتيب بين الذات والصفة وكذا بين المشتق والقرينة ظ لعدم تقييد احدهما
بالآخر بحيث يكون حاصلا له ومتحدا معه قوله الاول انه مركب آه فذهب اهل العربية الى ان
صيغة المشتق تدل بجوهرها ومادتها على الصفة وبهيئتها وصورتها على الذات المبهمة والنسبة
التي بينها وبين الصفة فالمشتق عندهم مركب من الذات المبهمة والصفة والنسبة بينهما
فمراد المحشي من الذات في قوله انه مركب من الذات الذات المبهمة فان قلت لو كانت النسبة
التي هي غير مستقلة معتبرة في المشتق وجزء له لكان المشتق غير مستقل كالفعل المشتمل على النسبة
لان عدم استقلال الجزء يستلزم عدم استقلال الكل فكيف يصح ان يقع محكوما عليه والمحكوم
عليه لا يكون الا ما هو مستقل مع ان المشتق ربما يقع محكوما عليه ومسندا اليه الا ترى انه
يصح ان يقال جاء عالم قلت فرق ما بين المشتق والفعل فان النسبة المعتبرة في الاول نسبة
تقييدية ملحوظة بالتبع اذ المقصود منه الذات المقيدة بكونها محلا للوصف ومن الظاهر ان هذه
الذات ملحوظة قصدا وبالذات فيكون مستقلة صالحة لان تكون محكوما عليها ومسندة اليها
بخلاف الثاني فان النسبة المعتبرة فيه نسبة تامة الى الفاعل فيكون المقصود فيه الصفة من حيث
انها مسندة الى الفاعل فيكون غير مستقل فلا يصح ان يقع محكوما عليه ومسندا اليه فتأمل قوله
والثاني انه اي المشتق مركب من المشتق منه اي المبدء وهي الصفة والنسبة فقط فالفرق بين الفعل

والمشتق بعد انفاقهما على ان الذات التي هما يحتاجان اليها خارجة عن حقيقتهما بوجهين احدهما
ما قد عرفت من ان النسبة المعتبرة في الاول نسبة تامة وفي الثاني نسبة تقييدية وثانيهما
ان الزمان من جهة انه ظرف للنسبة معتبر في الاول دون الثاني فعلى هذا المذهب يكون
المشتق لجزئية النسبة التي هي غير مستقلة لغير مستقل فلا يصح ان يكون محكوما عليه فاعتبر
وقوعه في بعض الصور محكوما عليه فما اول بما اول به السكاكي من تقدير موصوف يكون
هو المحكوم عليه حقيقة ومسندا اليه فيقدر لفظ رجل مثلا في جاء عالم قوله وذهب اليه آه
اي الى ان المشتق مركب من المشتق منه والنسبة السيد السند قدس سره حيث استنبط
من كلامه في حاشيته على شرح المطالع وهو الذي اورده المحشي بقوله ان مفهوم الشيء آه
وجه الاستنباط هو انه لا يفهم من كتبه انه قائل ببساطة المشتق فلا يكون عنده الا التركيب
والتركيب لا يخلو اما ان يكون من الامور الثلث اي الذات والصفة والنسبة او من الاخيرين
لا ثالث لهما اذ احتمال كونه مركبا من الذات والنسبة فقط من الاحتمالات ولما ابطل
بالاستدلال عدم اعتبار الذات مطلقا سواء كان على وجه العموم او الخصوص في المشتق
استنبط منه ان الاحتمال الثاني هو الحق عنده وليس غرضه من هذا الاستدلال مجرد ابطال
القول المشهور لانه يكفي له الاستدلال على عدم اعتبار الشيء الذي هو امر عام في المشتق
فانه ما اعتبر على القول المشهور فيه الا الذات المبهمة دون الخاصة فاندفع ما في بعض
الحواشي على قول المحشي هذا انه لا يستنبط عن كتب السيد السند فان ما يظهر منها ليس
الا على سبيل الايراد على الجمهور في تركيب المشتق من الامور الثلث وليس فيه اشارة الى المذهب
فكانه اطلع عليه من موضع آخر لم اظفر به انتهى وصحح قول المحشي واستدل عليه اي استدل السيد
على تركيب المشتق من الصفة والنسبة والا لمن عدم اعتبار الذات في المشتق لا يثبت
تركيبه من الصفة والنسبة هذا غاية السعي لتصحيح كلام المحشي فقول السيد السند في حاشيته على
العضدي ان لفظ ضارب مثلا يدل بجوهره على الضرب بصورته على ان ما اتصفت به

هذا ما يستنبط من كلام السيد السند

فما هو على راى غيره فما حصل الاستدلال انه لو كانت الذات معتبرة في مفهوم المشتق فلا يخلو اما
ان تعتبر على وجه العموم كمفهوم شيء ونحوها او الخصوص وهو ما يصدق عليه وعلى الاول يلزم
دخول العرض العام اى الشيء مثلا في الفصل اذا كان مشتقا كالناطق وهو كما ترى
لان دخوله فيه يستلزم خروج الفصل عما هو فصل له اى النوع بناء على ان خروج العرض
العام عن النوع يستلزم خروج الفصل عنه ايضا على تقدير تركبه منه لان خروج جزء الشيء
عن الشيء يستلزم خروج ما هو مركب منه ومن غيره عنه مع ان الفصل يكون مقوما للنوع
وجزءا له ولك ان تجعل الاستحالة لزوم كون العرض العام جزءا للنوع بناء على انه
جزء للفصل على هذا الفرض والفصل جزء للنوع وجزء الجزء جزء مع ان العرض العام يكون
خارجا عن النوع وعلى الثاني يلزم ان يكون ثبوت المشتق اذا كان عرضا لمعروضه
واجبا ضروريا لانه على هذا الشق يكون المعروض داخلا في المشتق اذ الذات الخاصة ليست
الا المعروض فيكون ثبوت المشتق لمعروضه اذن عبارة عن ثبوت المعروض لنفسه فان الضاحك
مثلا على تقدير تركبه من الذات الخاصة يكون معناه الانسان الذي له الضحك فثبوته للانسان الذي هو معروضه
ثبوت كالانسان للانسان وثبوت الشيء لنفسه واجب ضروري فيكون ثبوت العارض لمعروضه ضروريا
وواجبا مع ان ثبوته له من الممكنات فيلزم انقلاب الامكان الى الوجوب في ثبوت العارض
لمعروضه وهو كما ترى والقول بانه يجوز ان يعتبر في المشتق الذاتي كالفصل الذات الخاصة
وفي المشتق العرضي الذات المبهمة فلا يلزم شيء من المحذورين قول يمجه العقل السليم والفهم
المستقيم فان وضع المشتق وضع واحد نوعي فلا يمكن فيه اختلاف ما وضعت له الهيئة
بان تدل في المشتق الذاتي على الذات الخاصة وفي العرضي على الذات المبهمة على ان
نظر الواضع ليس من جهة الذاتية والعرضية مع انه ليس المراد من الذات الخاصة التي
اعتبرتموها في المشتق الذاتي الا ما صدق هو عليه ومن الظاهر انه ليس الا الذات التي
هو الكل فيكون الكل جزءا للذاتي اى الجزء ويلزم منه استحالة اخرى وهي ان يكون الكل جزءا

لنفسه لان الكل لو كان جزءاً لجزئه كان جزءاً لنفسه لان جزء الجزء للشيء يكون جزءاً له ثم لا يخفى
على المتامل انه لو لم يكن الذات المبهمة معتبرة في المشتق لما ذكرها اهل العربية في تفسيره مع
انهم يذكرونها وما اجيب عنه من ان في المشتق ضميراً راجعاً الى موصوفه الخارج عنه لارتباطه
به فذكر الشيء في تفسير المشتق بيان لذلك الموصوف الذي يرجع اليه الضمير ففيه ان الضمير
يكون عين المرجع فاعتباره في المشتق ح عين اعتبار مرجعه الذي هو الذات فيكون الذات
المبهمة ح معتبرة في المشتق **قوله** وانت تعلم آه اعلم انه يرد على مذهب السيد السند ايرادان
اورد احدهما المحقق الدواني في حاشيته الجديدة على شرح التجريد على الاستدلال المذكور
واشار اليه المحشي بقوله هذا حاصله انه لا يلزم على كلا شقي الاستدلال محذور اما في الاول فبان الفصل
لا يكون مشتقاً بل معنى بسيطاً يعبر عنه بالمشتق فلا يلزم ح من دخول العرض العام كالشيء في
مفهوم المشتق دخوله في حقيقة الفصل ليلزم الاستحالة التي بينتموها ومن ههنا يظهر لك جواب
بالتقدم منا من انه يلزم على تقدير اعتبار الذات الخاصة في الذاتي المشتق كالفصل كون الكل
جزءاً لجزئه وكونه جزءاً لنفسه فعليك بالتامل واما في الثاني فبان ما ذكرتموه انما يلزم لو كان
المشتق عبارة عن مجرد المعروض مع انه ليس كذلك اذ هو على هذا التقدير عبارة عن المعروض
مع قيد الصفة العارضة له فيكون المشتق مقيداً والمعروض مطلقاً والمقيد ليس عين المطلق
ليلزم منه ثبوته لنفسه الذي يوجب الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب بل غيره
فيكون ثبوته ح له ممكناً فلا يكون ثبوت الضاحك للانسان الذي هو معروضه ثبوت
الانسان للانسان اذ الضاحك ليس عبارة عن مجرد الانسان بل مع قيد الضحك ومن
البين ان الانسان المقيد بقيد الضحك ليس عيناً للانسان حتى يكون ثبوته له واجباً
بل غيره فيكون ثبوته له ح ممكناً فلا يلزم الانقلاب فالمستدل قد ذهل عن اعتبار القيد
المعتبر في مفهوم المشتق وثانيهما هو الذي اورده المحشي في حاشيته المنهية بقوله مع ان دخول
النسبة التي هي غير مستقلة بالمفهومية في حقيقته من غير دخول المنتسبين مما لا يعقل انتهى **قوله**

ذہبا فی حقیقۃ الضمیر الراجع الی الفعل او الی المشتق **قولہ** والثالث ان الشئ المشتق بسید او
من المبدء والترکیب فیہ ام وہذا ہو الذی اختارہ المحشی الی الشہیت تم فی حاشیۃ القدیمۃ
المتعلقۃ علی شرح التجرید ان المشتق لا یشتمل علی النسبۃ بالحقیقۃ فان معنی الابیض والاسود
ما یعبر عنہ بسیاہ وسفید ولا یدخل فیہ الموصوف لا عاما ولا خاصا اذ لو دخل فی مفہومہ الابیض
مثلا الشئ کان معنی قولک الثوب الابیض الثوب الشئ الابیض ولو دخل فیہ الثوب بخصوصہ
کان معنی قولک الثوب الابیض الثوب الثوب الابیض وکلاہما معلوم الانتفاء بالضرورۃ بل معنی المشتق
ہو المعنی الثالث وحدہ انتہی حاصل قولہ فان معنی الابیض اہ انہ لو کانت النسبۃ جزء المشتق
لبینت فی ترجمۃ معنی الابیض و الاسود بالفارسیۃ مع انہ لا یعبر عنہما الا بسیاہ وسفید
دون ذکر النسبۃ فعلم ان النسبۃ لیست داخلۃ فی المشتق ولا یخفی ما فیہ فان الکلام فی
سفید وسیاہ کالکلام فی الابیض والاسود وحاصل قولہ اذ لو دخل آہ انہ لو کان الموصوف
معتبرا فی مفہوم المشتق فلا یخلو اما ان یکون عاما کالشئ او خاصا ای ما صدق ہو علیہ فعلی الاول
یکون معنی قولک الثوب الابیض الثوب الشئ الابیض لان الشئ داخل فی مفہوم الابیض علی
التقدیر وعلی الثانی یکون معناہ الثوب الثوب الابیض لان ما صدق علیہ الذی یعتبر فی
المشتق لیس فی ہذا القول الا الثوب فیکون معتبرا فی الابیض وکلاہما منتفیان بالضرورۃ
وہ نظر اوردہ صدر المحققین معاصر المحقق الدوانی ہو انا لا نم انہ علی تقدیر اعتبار الموصوف
العام او الخاص فی المشتق یکون معنی قولنا الثوب الابیض ما ذکرتموہ بل معناہ علی التقدیر
الاول الثوب شئ لہ البیاض وعلی التقدیر الثانی الثوب ثوب لہ البیاض واجیب عنہ بان
غرض المحقق الدوانی من کلامہ انہ لیس فی توصیف الثوب بالابیض تکرار الموصوف اصلا
لا علی وجہ العموم ولا علی وجہ الخصوص مع انہ لو کان داخلا فیہ یلزم التکرار لکن فی کلامہ مسامحۃ
ما لا مزید **قولہ** ولیس بینہما ای بین المشتق والمشتق منہ تغایر بحسب الحقیقۃ والذات بل
بالاعتبار اما الاول فبیان الامر فیما اذا رأی الشئ الابیض مثلا ہو البیاض فیتصف بیاض

هو عينه فيكون ابيض بذاته لانه عبارة عما يتصف بالبياض بالذات فيكون البياض عين الابيض
والقول بان المتصف بالبياض ليس الا المحل لان البياض عرض وهو لا يكون قائما الا بالمحل
فيكون هو متصفا به دون البياض حتى يلزم منه ان يكون البياض عين الابيض قول
نشأ من جهة ملاحظة الامر الخارجي وهو ان البياض عرض وقيام العرض لا يكون الا بالمحل
وليس كلامنا فيه اذ كلامنا في الاتحاد بين البياض والابيض بحسب الحقيقة مع قطع النظر عن
ملاحظة الامر الخارجي اما الثاني فبان الشيء اذا كان منزلا بين ان يكون هذا وذلك فتارة
يوخذ لا بشرط شيء يكون هو موضوعا ومحصلا له اي لم يعتبر معه الامر المحصل الذي هو الموضوع
ولا عدمه في هذه المرتبة يكون مشتقا وعرضيا فيما عدا الذاتيات وتارة يوخذ بشرط لا شيء
اي بشرط ان يعتبر معه عدم الموضوع المحصل له فيصير ح ماهية مستقلة ويكون مشتقا منه وعرضا
فيما عدا الذاتيات فلا يكون الفرق ح بين المشتق والمشتق منه الا بالاعتبار فالابيض اذا اخذ
بان لم يعتبر معه الموضوع ولا عدمه يكون مشتقا وعرضيا واذا اعتبر اخذه بشرط عدم الموضوع
المحصل له يكون مبدء ومشتقا منه وعرضا هذا توضيح ما ذكره المحقق في حاشيته القديمة وه بحث
لا لان حكم المحقق بعدم الفرق بين المشتق والمشتق منه حكم لا يساعده اللغة فانه على هذا التقدير
لا يكون شيء يوضع بازائه هيئة المشتق مع انهم قائلون بالوضع النوعي لها لانا نقول ان
الهيئة تدل على المعنى البسيط بالوضع النوعي والمادة تدل على خصوصية الصفة بالوضع الشخصي
بل لما قال البعض من ان من ادرك الصورة الجسمية اولا بحيث يتصل وينفصل بتخيل ان قابل
الاتصال والانفصال هي الصورة فبمجرد هذا التخيل لا يلزم ان يكون القابل في الواقع هي
تلك الصورة فضلا عن اتحادهما فكذلك ههنا لا يلزم بمجرد التخييل ذلك وايضا يلزم ان لا يصح
حمل الابيض على الجسم لان الجسم والبياض متغايران في الوجود والابيض هو البياض
فلا يصح حمل احد المتغايرين باي اعتبار اخذ على الآخر انتهى **قوله** واذا اخذ بشرط شيء فهو ثوب
ابيض آه يعني اذا اخذ الابيض بشرط شيء اي المحل فهو اي الابيض مع شرط المحل ثوب ابيض لانه

على هذا التقدير لا يكون بينهما فرق قط ولا يصح ان يرجع ضمير هو في قوله فهو ثوب ابيض الى
الابيض نفعا حتى يكون معنى القول المذكور انه اذا اخذ الابيض بشرط المحل فهو اى الابيض
عين الثوب الابيض م يرد عليه الاعتراض بانه على هذا يلزم اتحاد الحال والمحل وهو ممتنع بوجوه
منها انهما لو كانا متحدين فاما بالوجود بان يصير وجودهما واحدا فهو لا يعقل لان الوجود
معنى مصدري تعدده وتوحده يكون تابعا لتعدد المنسوب اليه وتوحده واذ هو متعدد
فالوجود ايضا يكون كذلك واما في الحقيقة بان يكون حقيقتهما واحدة فعينئذ ان المحل يكون علة للحال
ومن المستحيل ان تتحد حقيقة العلة والمعلول ومنها ان الاحوال تكون متاخرة عن محالها وتابعة لها
فكيف يصح ان يكون بينهما اتحاد ولان الاتحاد ينافي التاخر والتبعية ومنها ان الجسم اذا حصل
ذا بياض فهل يزيد على طبيعة الجسم شيء ام لا على الثاني لم يكن ابيض وعلى الاول لم يكن متحدا
مع البياض م الا لم يتحقق الزيادة حف ومنها لزوم اتحاد الجوهر والعرض ومنها ان العرض
ربما ينعدم ويبقى المحل فلو كان الحال عين المحل لما صح هذا **قوله** وانت خبير اه اى في اثبات
اتحاد مفهوم المشتق والمشتق منه كذا في حاشية المنهية اعلم انه يرد على القول باتحادهما
اعتراضان اورد المحشي احدهما بقوله هذا حاصله انه لو كان معنى المشتق كالابيض مثلا بسيطا
وعبارة عن المبدء اي البياض بحيث لا يكون بينهما تغاير بالذات يصح حمل الابيض الذي
هو في مرتبة لا بشرط شيء على البياض القائم بالثوب الذي هو في مرتبة بشرط لا شيء لان
ما اعتبر فيه المرتبة الاولى يكون اعم مما اعتبر فيه المرتبة الثانية والاعم يحمل على الاخص مع انه
لا يصح حمل الابيض على البياض المذكور بالضرورة ثم اورد المحشي لهذه الضرورة تنبيها
في المنهية بهذه العبارة وذلك لان مصداق حمل المشتق على شيء قيام مبدء الاشتقاق
قياما حقيقيا وهو اذا كان مبدء الاشتقاق مغايرا لذلك الشيء او قياما غير حقيقي وهو
اذا كان نفسه لا شك انه بكلا قسميه في البياض القائم بالثوب منتف انتهى **قوله** فيهما او قياما
غير حقيقي ويسمى بالقيام المجازي **قوله** فيهما ولا شك انه بكلا قسميه في البياض القائم بالثوب

منتف الانتفا والقيام الحقيقي فنذالان البياض ليس مغايرا للبياض حتى يصح حمل الابيض على البياض واما انتفاء القيام المجازي الذي يرجع الى عدم القيام بالغير فلان البياض في الصورة المذكورة لما كان قائما بالغير اي الثوب كيف يصح ان يكون قيام البياض بالبياض قياما مجازيا وانما قيد المحشي البياض بالقائم بالثوب لان البياض لو فرض قائما بنفسه يصح حمل الابيض عليه التحقق احد قسمي مناط الحمل وهو القيام المجازي كما بنه المحشي عليه في نهية ذيل قوله البياض القائم بالثوب بقوله فيه احتراز عن البياض بنفسه انتهى وانت خبير بما فيه فان ما ذكره المحشي من ان مصداق حمل المشتق على شئ قيام مبدء الاشتقاق انما هو في حمل المشتق الذي يكون حمله عرضيا دون ما اذا كان حمله عليه حملا بالذات وحمل الابيض على المبدء انما هو من قبيل الثاني فان حقيقة المشتق عين حقيقة المبدء عنده فعدم تحقق القيام لا يضر في حمل الابيض على البياض القائم بالثوب وثانيا في حاشية الحاشية لتبوله مع انه مستبعد جدا كيف ويعبر بالفارسية عن البياض بسفيدي وعن الابيض بسفيد انتهى حاصله انه لما عبر عن الابيض الذي هو مشتق بسفيد وعن البياض الذي هو المبدء بسفيدي كيف يكونان متحدين والا لما اختلفا التعبير **قوله** ومن ايده اي ايد حمل الابيض على البياض بقولهم الحرارة آه والمؤيد الفاضل مرزاجان حيث تم في حاشيته المتعلقة على الحاشية القديمة من المحقق الدواني ويؤيده ايضا ما قالوا ان الضوء اذا كان قائما بنفسه كان ضوءا ومضيئا على ما مر الاشارة اليه من كلام بهمنيار ان الوجود اذا كان قائما بنفسه كان وجودا وموجودا حقيقة نعم ان الحرارة اذا كانت قائمة بنفسها وكان يترتب عليها الآثار المطلوبة يقوا انها حارة وحارة على ما مر في الحاشية التي بين فيها عينية وجود الواجب نعم من المعلوم بالضرورة ان الضوء المجرد قيام ذاته لا يتبدل ذاته وجوهره فاذا كان عند القيام بالنفس كان مضيئا متحدا موجب الذات والمفهوم اذ لا شك انه لا يتصور دخول مفهوم آخر متوهم اعتباره في حقيقة الابيض كالموصوف والنسبة اليه نعلم ان المانع من هذا الحمل ليس المغايرة بحسب الذات

بل ہما متحدان ذاتا انتہی **قولہ** فنقول حاشیۃ سلیۃ اہ لان المتحد مع الحرارۃ والضوء ہو الحار دا منہ
لا مفہوم مہا والمقصود ہو الثانی دون الاول کذا فی حاشیۃ ای حاشیۃ ہذا مرفوع لکلام الموید حا صلہ
ان غرض المحقق الدوانی من الاتحاد بین المشتق والمشتق منہ الاتحاد بحسب المفہوم وہو بالا بجبت
من الامثلۃ المذکورۃ لانہا انما تدل علی اتحادہما بحسب المصداق فان الحرارۃ اذا کانت
قائمۃ بنفسہا یصدق علیہا الحرارۃ حملا اولیا والحارۃ حملا بالعرض لتحقق الفرد قسمی مناط الحمل
وہو القیام المجازی لان الحرارۃ اذن یکون فرد اللحارۃ فلا بد ان یصدق علیہا فالظا
ہر یکون مصداقا لکل من الحرارۃ والحارۃ فیکون الاتحاد بینہما بحسب المصداق لا بحسب
المفہوم لانہا لیست عینا لہا لان للحارۃ فردا آخر ایضا وہو الذی یکون قیام الحرارۃ
بہ قیاما حقیقیا وقس علی ہذا حال الضوء والمضیء فاشتبہ علی الموید الاتحاد بحسب المفہوم
الذی ہو غرض المحقق بالاتحاد بحسب المصداق حیث لم یفرق بینہما ولا یذہب علیک
ان حمل الحارۃ علی الحرارۃ عند المحقق لیس حملا بالعرض حتی یصح حکم المحشی بالاشتباہ لانہ
قائل بعینیۃ حقیقتہما فیکون حملہا علیہا بالذات فلا یکون حمل الحارۃ علی الحرارۃ الا من
جہۃ کونہما متحدۃ فی المفہوم وہذا ہو المط ویمکن دفع التایید بما اورد بعض قدوۃ المحققین
قدس سرہ فی حاشیتہ من ان الحرارۃ اذا کانت قائمۃ بالنفس فانما تکون حارۃ بمعنی محرقۃ
ومبدء الاحراق دون الحارۃ فلا یتحد المشتق مع المبدء وکذلک الضوء اذا کان قائما
بنفسہ کان مضیئا بلا شبہۃ ولکن مبدء الاضاءۃ وہو امر زائد علی الضوء فلا یتحد المبدء
والمشتق فیہ ایضا **قولہ** والحق آہ حاصلہ ان المشتق عبارۃ عن شیء ینتزعہ العقل انتزاعا
واقعیا لا کانتزاع انیاب الاغوال عن الموصوف بالنظر الی الوصف القائم بہ سواء کان
القیام قیاما حقیقیا وہو اذا کان الوصف غیر الموصوف غیریۃ بالذات کالسواد القائم
بالجسم او بالاعتبار کحقیقۃ الوجود القائمۃ بہ او قیاما غیر حقیقی کالضوء ان کان حاصلا للمحل
فانہ لیس قائما بالغیر لا ذاتا ولا اعتبارا کذا فی حاشیۃ ای حاشیۃ فیکون کل من الموصوف والو منہ

[illegible] ١٢

والنسبة خارجا عن المشتق ماعينه ولاجزءه بل غيره غيرية بالذات فيكون المشتق ح معنى بسيطا يحصل منها بعد الانتزاع فالفرق بين رأي الشم والمحقق القائلين ببساطة المشتق ان بساطته على رأي الشم من جهة انه عبارة عن المبدء وعلى رأي المحشي من جهة انه عبارة عما يحصل بعد الانتزاع عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالمشتق يكون عين المبدء عند المحقق عينية بالذات وغيره غيرية بالذات عند المحشي ولهذا قال المحشي ذيل هذا القول في منهيته اشارة الى انهما مختلفان بالذات كما يشهد به الوجدان فكيف يتيقنا الاتحاد بالذات والتغاير بالاعتبار فتدبر انتهى قوله فيهما اشارة الى ان ضمير التثنية في انهما يرجع الى المشتق والمشتق منه وكذا ضمير قوله بينهما ثم لا يخفى على المتامل المنصف ان حكم المحشي بان معنى المشتق معنى بسيط حكم بلا برهان لم لا يجوز ان يكون المشتق عبارة عن مجموع الذات والصفة والنسبة كما هو عند القوم بل هذا هو الظاهر عند اهل المحاورات قوله فالموصوف اه في المنهية فيه تغليب فان الموصوف من حيث هو منتزع عنه والوصف من حيث هو والنسبة من حيث هي نسبة منشأ لانتزاعه انتهى هذا اذا جعل منشأ الانتزاع عبارة عما يكون موجبا لانتزاع شئ عن شئ آخر واما اذا اريد به ما يكون له دخل في الانتزاع فيصدق على الموصوف ايضا لان له ايضا دخلا في انتزاع المشتق ولا يصح ان يراد به ما يكون مطابقا للحكم لانه بهذا المعنى لا يصدق الا على الموصوف المخلوط بالوصف لا على الوصف والنسبة مع ان كلام المحشي ناطق على انهما منشأ ان للانتزاع قوله وهو اي المشتق يصدق على الموصوف واما وهذا ظ قوله وربما يصدق على الوصف والنسبة فيما اذا كان الوصف من الكليات المتكررة بالنوع وقد مثله في المنهية بقوله كالموجود فانه يصدق على الوجود والنسبة انتهى حيث يقال الوجود موجود والنسبة الوجود والى الموصوف موجودة وقس على هذا سائر الكليات المتكررة بالنوع قال الشم لا يتم بعضه وهي الاجوبة الثلث الاول وبعضه وهو الجواب الرابع يفضي الى نوع تكلف وقد عرفته مشروحا فتذكره قوله ولانه ليس للنفس اه وجه آخر للعدول عن التعريف المشهور للنظر الى ما اختاره المص

حاصله انه ما لم يكن للنفس حال النظر والفكر فعل وتاثير في شيء من الاشياء سواء كان مبدأ او مطلوبا
فان حصول كل منهما من المبدء الفياض عند الحكماء اذ النظر انما هو من المعدات فيعد النفس
اعداداً تاماً لقبول فيضان المبادي عن المبدء الفياض فاذا تم الاستعداد فاض عليها منه و
عند الاشاعرة والامام الرازي فيضان المط عقيب النظر يكون بلا علاقة بينهما لكن عند
الاشاعرة بطريق جري العادة بان جرى عادة الله تع بايجاده علم المط عقيب النظر وللامام
بطريق الوجوب على ما مر عن التعريف المشهور للنظر الى ما اختاره الا ان لفظ الترتيب يوهم
لكون النفس مؤثرة وفاعلة لتلك الامور لانه فعل المرتب اي النفس مع اثره وان كان المراد منه
الملاحظة المخصوصة ولا توهم فيها لذلك انما جعلنا مناط تقرير كلام المحشي المذاهب الثلث
المذكورة دون مذهب المعتزلة من ان حصول المط بالنظر بالتوليد وهو عبارة عن ايجاد
العبد فعلا بتوسط فعل آخر صادر منه كتحريك المفتاح فانه لا يكون الا بتحريك اليد مثلا فعندهم
بفعل الناظر اولا النظر ثم بتوسطه تحصيل علم المط المنظور فيه اذ على هذا المذهب يكون للنفس
تاثير وفعل حين النظر البتة وانت تعلم انه ان اريد بالفعل والتاثير ايجاد الصورة فلا نم ان لفظ
الترتيب يوهم ذلك وان اريد به مطلق التاثير والفعل فلا نم انتفاؤه للنفس فان لها حال
النظر والفكر توجهات تدريجية تحصل بعد شوق وتعب ولا ريب في انها افعال على ما نالام
ان للنفس لادخل لها في حصول شيء من الاشياء لانه من البين ان المراد بالترتيب ه هيئة حاصلة
من تقديم البعض على البعض في الملاحظة ولا شبهة في ان التقديم والملاحظة فعل النفس قطعا
والحق ان التعريف بالترتيب لا يوهم كون النفس فاعلة ومؤثرة لتحصيل المط لانه ما قيد الترتيب
بتحصيل المجهول الذي هو من صنع النفس كما فعله المصر بل بالتادي اليه ومن ه يظهر ان تعريف
المص للنظر بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول الخ لا يخلو عن الخلل فانه يوهم ان للنفس حال النظر
تاثيرا وفعلا في تحصيل المجهول الذي هو مط قوله التعريف المشهور لكون العلوم ماخوذا فيه
اه حاصله ان المراد من العلوم الماخوذ في التعريف المشهور للنظر وان كان معنى اعم بحيث

يشمل اليقينيات والمظنونات والمجهولات بالجهل المركب التقليديات لكنه لما يوهم التخصيص بالمعلوم
المقابل للمظنون والمجهول بالجهل المركب وغيرهما أعني اليقيني الذي هو عبارة عما تحقق فيه
التصور الجازم المطابق للواقع الثابت لانه لا يتبادر منه في العرف الا هذا دون غيره مع ان
النظر كما يكون في اليقيني كذلك يكون في المظنون والمجهول بالجهل المركب وغيرها بخلاف المعقول
القسري بما يحصل في العقل فانه لا يتبادر منه التخصيص اليقيني بل يشمل الجميع عدل المص عن التعريف
المشهور الى اختاره ففي قول الش معلوما كان او مظنونا او مجهولا بالجهل المركب اشارة الى وجه
العدول **قال** الش كما ينبه عليه السياق اي الكلام الاتي من السوق فاصله سواق ابدلت
الواو المتحركة لوقوعها بعد المكسورة بالياء المثناة التحتانية **قوله** فان الخطاء هو عدم موافقة
الغرض الذي هو عبارة عن مصلحة مترتبة على الفعل من حيث كونها مقصودة منه ومتوجهة اليها
فيكون قول المص وقد يقع فيه الخطاء والاعلى ان الملاحظة تترتب فيها المصلحة الكذائية والترتب
لا يكون الا بالقصد فيكون المراد من الملاحظة ح هو التوجه نحو المعلوم قصدا فاندفع ما قيل على
قول الش ان المراد بالملاحظة آه من ان هذه الارادة انما يستفاد من التقييد بالغاية عن
غيره مع ان عبارة الشرح تدل على خلاف ذلك واعلم ان الخطاء قد يفسر بعدم مطابقة الحكم
للواقع فيصير على هذا صفة للحكم كما انه على الاول صفة للفعل لكن لما كان الظ هو الاول اختاره
المحشي **قوله** فان الغاية لا تكون الا ما هو حاصل بالاختيار والقصد لانها عبارة عما يفاد لاجله
فلا يكون الا ما يفيد المفيد ومن الظ ان الاختيار والقصد معتبر في الافادة لانه لا يقال للمضطر
في افعاله انه مفيد لها فلا يكون الغاية ح الا ما هو حاصل بالاختيار والقصد **قوله** ولا ينتقض
بتعقل المبادي المترتبة دفعة اي في آن واحد بالحدس ظاهر كلام الش يدل على تخصيص النقض
على تعريف المص للنظر لكنه ليس مخصوصا به لانه يرد على التعريف المشهور للنظر ايض وبالجملة انه
يصدق تعريف النظر على الحدس فلم يكن تعريف النظر مانعا ثم اعلم انه على كلام الش ايرادان
احدهما على قوله بتعقل المبادي تقريره انه لا يمكن تعقل المبادي حتى يتوجه النقض لان من المتنوعات

تعقل النفس للامور الكثيرة في زمان ما احد فضلا عن ان يكون في آن ما احد فيه المحشي لقوله الا
تعقلها آه حاصله ان امتناع تعقل النفس للامور الكثيرة في زمان ما احد وآن واحد انما هو
لو لاحظت من جهة الكثرة والتفصيل لا من جهة الوحدة والاجمال مراد الشارح من تعقل
المبادي آه تعقلها على النحو الثاني لا على النحو الاول فالمبرم محذور او موهم لا يذهب عليك
ان ادعاء امتناع توجه النفس الى الاشياء الكثيرة في زمان واحد وآن واحد ادعاء ما يجب
لا برهان عليه ثانيهما على قوله المرتبة دفعة حاصله انه لا يمكن ترتب المبادي دفعة وحصولها
في آن واحد لان الترتب عبارة عن هيئة تحصل من تقدم البعض على البعض والتقدم يقتضي
الامتداد ولا امتداد في الآن حتى يحصل التقدم الذي يحصل به الترتب فاين يرد النقض
ح اذ مناطه على الترتيب الذي هو ههنا منتف وانتفاء المناط يستلزم انتفاء ما هو منوط
عليه دفعه بقوله وبالترتيب آه اي المراد بالترتيب تقدم آه تقريره انا لا نم ان تقدم البعض على
اي نحو كان يقتضي الامتداد فان التقدم على نحوين تقدم بالزمان وتقدم لا بحسب الزمان
سواء كان بحسب الذات او بالوضع او المرتبة والاول يستلزم الامتداد فينافي حصوله في
آن واحد دون الثاني وهو المراد فلا ينافي حصول الترتب بهذا الترتيب في آن احد قال
الش لانه ليس آه متعلق بقوله ولا ينتقض آه حاصله على تقدير الانتقاض على تعريف العلم للنظر
ان ليس المراد من ملاحظة المعقول التي وقعت في تعريف النظر التوجه والالتفات الى العلوم
على اي نحو كان سواء كان بالقصد اولا بل على نحو القصد فلا انتقاض بتعقل المبادي المرتبة دفعة
بالحدس لان تعقل المبادي المرتبة دفعة والتوجه اليها في الحدس لا يكون بقصد النفس بل بغير
اختيارها وقس على هذا التقرير دفع الانتقاض الوارد على التعريف المشهور للنظر وعلل المحشي
لانتفاء قصد النفس بتعقل المبادي المرتبة في الحدس بوجهين اولهما في حاشيته بقوله اذ لو كان
بالحدس آه حاصله ان قصد النفس مع التفاتها الى المبادي المرتبة التي هي معتبرة في النظر انما
هو لان يحصل الترتيب فيها فلا يكون الا فكرا لا حدسا لان الحدس عبارة عن سنوح المبادي المرتبة

لما دفعة من غير اختيار للنفس في ترتيبها فيكون القصد جزءا اخيرا للعلة التامة للفكر لا تخلف
الفكر عنه فكلما وجد القصد وجد الفكر قيل كون القصد جزءا اخيرا للعلة ما لم يتضح بالبرهان
الا ان الاستقراء يدل على ذلك وثانيهما في حاشيته حاشية لقوله ولا يخفى ان حدوث القصد
آني فلو وقع بعده اي بعد القصد الفكر يلزم تتالي الآنين انتهى **قوله** فيها يلزم تتالي الآنين
اه لان الحدس آني فلو وقوعه بعد القصد الذي هو آني يلزم تتالي الآنين بالضرورة وهذا انما
على ما ذهب اليه المحقق الطوسي من ان الحدس عبارة عن مجموع الانتقالين الدفعيين اما على ما هو
المشهور من انه عبارة عن الانتقال من المبادي الى المطالب دفعة لانه قد يجامع الحركة الاولى
فلا يكون حدوثه الا بعد زمان الحركة الاولى التي حدثت بعد آن القصد فلا يلزم تتالي
الآنين وانت خبير بما فيه من الاختلال لانا لا نم ان حدوث المبادي المرتبة يكون في آن يلي آن القصد
لم لا يجوز ان يكون في آن القصد ولو سلمناه فنقول انه يجوز ان يكون حدوثها في آن آخر بعد آن القصد بفصل
بينهما زمان وعلى كلا التقديرين لا يلزم تتالي الآنين وظهر لك من هذا دفع ما قد يورد
على تجويز المحشي سابقا بكون الانتقال الاول دفعيا والثاني تدريجيا من ان القصد
الذي هو آني متحقق مع ان الانتقال الاول ايضا آني فيلزم تتالي الآنين فعليك
بالتامل الصادق **قال** الشارح اما عقيب شوق وتعب او بدونهما هذا بيان لقسمي الحدس
قال المصنف قانون وهو لفظ يوناني ويروى انه اسم للمسطر في لغتهم وفي الاصطلاح مرادف
للقاعدة فتفسيره بها تفسير بالمرادف وقوله كلية اي قضية كلية يستنبط منها احكام الجزئيات
صفة كاشفة للقاعدة لانها عبارة عنه اعلم انه لما يرد ايرادان احدهما انه ليس الاحكام
مغايرة لجزئيات القاعدة بل هي عينها فيلزم اضافة الشيء الى نفسه في قوله احكام الجزئيات وثانيهما انه
يدخل في احكام الجزئيات القضايا الشرطية الكلية مع انها لا يبحث عنها في الفن اشار المحشي الى دفعهما
بتقدير لفظ موضوعها بعد لفظ جزئيات وتقرير الدفع غني عن البيان وما قال السيد ابو الفتح
من انه على هذا التقدير وان يخرج الشرطية الكلية من القانون لكن لا يخرج منه السالبة الحملية

الكلية مع انه لا يبحث عنها في الفن لما تقرر ان قوانين الفن تكون حمليات موجبة كلية
من تقسيم القانون في تعريف المنطق بالموجبة لاخراج السالبة الكلية انتهى وفيه في شرحية
بقوله فيه الاحكام جزئيات لحكم القانون ما المراد بالحكم المحكوم بمعنى ان يستنبط احكام
جزئيات تحصل القانون لجزئيات موضوعه بالتنبيه او الدليل فالقانون لا يكون الا قضية
حملية موجبة كلية انتهى ثم قال وذلك نقاش في اخراج السالبة الكلية الحملية وذلك ان نريد لجزئيات
جزئيات لها زيادة مناسبة بتلك القضية بان يتوقف صدقها على وجودها وهي جزئيات
موضوع الموجبة ضرورة ان صدق السالبة لا يتوقف على وجود موضوعها وصدق
الشرطية لا يتوقف على وجود موضوع طرفيها فعلى هذا يخرج السالبة الكلية من تعريف القانون
والشرطية من غير حاجة الى تقدير الموضوع انتهى وقد يحمل الجزئيات على الفروع اي القضايا
المستخرجة من القانون بضمها الى صغرى سهلة الحصول وقيل ان الحكم جزء الفرع فيدفع الايراد
بلزوم اضافة الشيء الى نفسه لكنه تكلف ويمكن دفع هذا الايراد بان اضافة الاحكام الى الجزئيات
اضافة الموصوف الى الصفة او في ملابسة فالمعنى الاحكام الجزئية فاين الاضافة ههنا الى
الشيء الى نفسه **قوله** استنباطا بالبداهة آه وهو فيما اذا كان المط بديهيا خفيا **قوله** او
بالاكتساب وهو فيما اذا كان المط كسبيا **قوله** صغرى سهلة الحصول آه بان يحمل محمول
العنواني لموضوع القاعدة على موضوع المط **قوله** والاحتياج الى الاستنباط منها انما هو في
النظريات التي يقع الخطاء في اكتسابها دون النظريات التي لا يقع الخطاء فيها اذ لا حاجة اليه
انما هو لدفع الخطاء فلا يكون الا فيما وقع فيه الخطاء دون غيره **قوله** فاذا قيست النظريات
الى القواعد المنطقية ينقسم النظريات الى ثلثة اقسام منها التي تكتسب بالقواعد المنطقية
البديهية ومنها التي تكتسب بالقواعد المنطقية التي لا يقع فيها الخطاء ومنها التي تكتسب
بالقواعد المنطقية النظرية التي يقع فيها الخطاء بالاكتساب **قال** الشارح وهذا التعريف آه
اعلم انهم استدلوا على الحاجة الى المنطق بان وقوع الخطاء في النظر يستلزم الاحتياج الى قانون

عنه وهو المنطق ولما ورد عليه المنع بانا لانم ان وقوع الخطاء فی النظر یستلزم الحاجة الی المنطق لم لایجوز ان یکون الفطرة الانسانیة کافیة لدفع الخطاء عنه اجابوا عنه باثبات عدم کفایة الفطرة لدفع الخطاء وتمییز الفاسد عن الصحیح واجاب عنه الشارح بان وقوع الخطاء فی النظر بالفعل کما نشاهده مناکثیر ایوجب الاحتیاج الی ما یزیل عنه وهو القانون العاصم وهو المنطق فلا حاجة فیه الی اثبات عدم کفایة الفطرة الانسانیة فی التمییز بین الخطاء والصواب فهذا القول طعن علی القوم حیث اجابوا عن الایراد باثبات عدم کفایة الفطرة قال السید ابو الفتح ان اراد الشارح بقوله لاحاجة فیه الی اثبات عدم کفایة الفطرة آه انه لاحاجة الی دلیل آخر لاثباته فم لکنه لایذهب الیه الوهم وان اراد به انه لاحاجة الی اثبات عدمها ام فم لجواز ان یکون تفرع الاحتیاج الی المنطق علی وقوع الخطاء فی الفکر نظریا محتاجا الی اثبات عدم کفایة الفطرة الانسانیة **قوله** علاوة اه هذه الکلام لیست علاوة لاثبات عدم الحاجة الی اثبات عدم کفایة الفطرة الانسانیة لان ما ذکره لو تم الدل علی ان الفطرة غیر کافیة لا علی انه لاحاجة الی اثبات عدم کفایتها بل علاوة لدفع السوال بکفایة الفطرة الانسانیة فاجاب الشارح عن الایراد اولا بما حاصله ان وقوع الخطاء فی النظر بالفعل محوج الی القانون العاصم فلاحاجة الی اثبات عدم کفایة الفطرة الانسانیة وثانیا بما هو المشهور من انه لوکفت الفطرة الانسانیة لم یقع الخطاء وقوعا شائعا ثم لما کان یرد علیه ان وقوع الخطاء انما یستلزم عدم کفایة الفطرة المخصوصة وهی فطرة الخاطئین دون الفطرة من حیث هی ولا یثبت الاحتیاج الی المنطق الا علی تقدیر عدم کفایة هذه الفطرة فالی اثباته حاجة فی اثبات المط فلم یثبت دفعه المحشی بانه لاحاجة لاثبات عدم کفایة مطلق الفطرة الانسانیة من حیث هی للتمییز بین الخطاء والصواب لانه لما ثبت عدم کفایة الفطرة المخصوصة التی هی فطرة الخاطئین ثبت عدم کفایة مطلق الفطرة ایضا اذ هو یستلزمه وبین وجه الاستلزام فی المنهیة بقوله وذلک لانه لولم یستلزم یلزم اجتماع الکفایة وعدمها فی الفطرة المخصوصة لانه یکون الکفایة ثابتة للفطرة من حیث هی فیکون ثابتة للفطرة المخصوصة فان ما یلزم الطبیعة یلزم الفرد ویمکن وضع قاعدة کلیة وهی ان

كما هو لازم للطبيعة لازم للفرد ثبوتيا كان او سلبيا وكلما هو للفرد من السلوب البسيطة الحسنة فهو للطبيعة لانه لو لم يكن السلب الحسن للطبيعة لكان السلوب ثابتا لها فكان ثابتا للفرد فان ما هو ثابت للطبيعة من حيث هي فهو ثابت للفرد فيلزم اجتماع السلب والسلوب انتهى قوله فيها اي الكفاية ثابتة للفطرة المخصوصة التي هي فرد للفطرة من حيث هي بناء على ان ما يلزم الطبيعة يلزم الفرد مع انها كانت غير كافية فيلزم اجتماع الكفاية وعدمها في الفطرة المخصوصة وبطل هذا الاجتماع المتناقضين قوله فيها كلما هو لازم للطبيعة لازم للفرد آه وفيه نظر لان الكلية لازمة للطبيعة مع انها ليست ثابتة للفرد فضلا عن كونها لازمة له لان المراد بلازم الطبيعة ما يكون لازما لها من حيث هي والكلية ليست بهذه المثابة فان الطبيعة من حيث هي ليست بكلية ولا جزئية بل لانه يجوز ان يكون خصوصية الفرد آبية عن ثبوت ما هو لازم للطبيعة من حيث هي كصلاحية الوقوع موضوع معلة القدرة فانها لازمة للطبيعة من حيث هي مع انها غير لازمة للفرد قوله فيها وكلما هو للفرد آه لك ان تستنبط من هذه القاعدة وجها آخر لاستلزام عدم كفاية الفطرة المخصوصة عدم كفاية الفطرة من حيث هي فانه لو لم يكن الكسب لكون الفطرة المخصوصة وهي فطرة انما طين غير كافية لدفع الخطاء الواقع في النظر والفطرة من حيث هي كافية له يلزم اجتماع الكفاية وعدمها في الفطرة من حيث هي فان عدم الكفاية لما كان لازما للفطرة المخصوصة التي هي فرد للطبيعة الانسانية من حيث هي يكون لازما لها ايضا بناء على هذه القاعدة مع ان الفطرة من حيث هي قد فرضت انها كافية له فيلزم اجتماع الكفاية وعدمها فيها وبطل هذا الاجتماع النقيضين المستحيل ثم لا يخفى عليك انه يرد على هذه القاعدة مع قطع النظر عما يرد على دليلها الذي اورده المحشي بقوله لانه لو لم يكن السلب آه من انه يجوز ان يكون السلب لازما للفرد من جهة الفردية والخصوصية فكيف يكون لازما للطبيعة من حيث هي ان موضوع المعلة القدرية مسلوبة عن الفرد مع انها غير مسلوبة عن الطبيعة من حيث هي وايضا ان الكلية مسلوبة عن الفرد سلبا بسيطا مع انها ليست مسلوبة عن الطبيعة من حيث هي

ويمكن الجواب عنه بان الكلية مسلوبة عن الطبيعة من حيث هي الخ فانها ليست بكلية ولا جزئية وقيل في الجواب عنه بان المراد بالسلب البسيط ما لم يكن ايجابه ضروريا ولا شك في انه كما ان الكلية ليست بضرورية الايجاب للفرد كذلك ليست بضرورية للطبيعة الا ان الفرد ممتنع الاتصاف بها والطبيعة ممكنة الاتصاف بها وغير ضرورية لها فان الطبيعة في ضمن الافراد باقية والكلية ليست باقية لان ما هو شرط لتحقق الكلية لم يوجد على ان تخصيص هذه القاعدة بالسلوب المحضة مما لا وجه له فانها تجري في الثبوتيات ايضا قوله فان قلت آه ايراد على القول بعدم كفاية الفطرة الانسانية من حيث هي لدفع الخطاء الواقع في النظر وكفاية المنطق له حاصله انه كما ان المنطق عاصم عن الخطاء الواقع في النظر ودافع له بشرط اعتبار قوانينه وعدم اهماله ورفع العوائق كذلك الفطرة الانسانية ايضا عاصمة عن الخطاء المذكور بشرط عدم اهمالها ورفع عوائقها فلا وجه لحكمهم بالفرق آه بين الفطرة الانسانية بكون الاول عاصما عن الخطاء وهو المنطق دون الثانية اعني الفطرة الانسانية

قوله قلت لو سلم ذلك فالفرق آه مشتمل على جوابين للايراد الاول على طريق المنع وهو الذي اشار اليه بقوله لو سلم والثاني على سبيل التنزل عنه وهو الذي صرح به بقوله فالفرق آه فحاصل الاول منع قول المورد بان الفطرة الانسانية تكون عاصمة للخطاء في النظر بشرط عدم اهمالها ورفع عوائقها فانه لو كانت كذلك لما وقع الاختلاف في افكار الحكماء الصائبين فطرتهم في تحصيل المنطق وحاصل الثاني انا وان فرضنا ان المنطق والفطرة متساويان في العصمة عن الخطاء بشرط عدم الاهمال ورفع العوائق لكن يكاد ان يتحقق هذا الشرط في المنطق دون الفطرة فانها لما كانت منغمسة في ارادة الحواس لا تميز الصوادق عن الكواذب ويتحقق ذلك في المنطق كما يشهد به الفطرة السليمة فيكون المنطق عاصما عن الخطاء دون الفطرة وانت خبير بما فيه فان للقائل ان يقول انا لا نسلم ان الفطرة السليمة شاهدة على ما ذكرتم بل على خلافه فان مراعاة المنطق لا يمكن الا لمن جردت فطرته عن شوائب الوهم حتى لا يلتبس عليه

منه اقل الورى محمد عبد الحق ۱۲

فكلما هو لازم للطبيعة لازم للفرد ثبوتيا كان او سلبيا وكلما هو للفرد من السلوب البسيطة الحسنة فهو
للطبيعة ايضا لو لم يكن السلب المحض للطبيعة لكان المسلوب ثابتا لها فكان ثابتا للفرد لان ما هو
ثابت للطبيعة من حيث هي فهو ثابت للفرد فيلزم اجتماع السلب والمسلوب انتهى قوله فهما كذلك
اى الكفاية ثابتة للفطرة المخصوصة التي هي فرد للفطرة من حيث هي بناء على ان ما يلزم الطبيعة
يلزم الفرد مع انها كانت غير كافية فيلزم اجتماع الكفاية وعدمها في الفطرة المخصوصة وبطل
هذا الاجتماع المتناقضين قوله فيهما كلما هو لازم للطبيعة لازم للفرد اه وفيه نظر لان
الكلية لازمة للطبيعة مع انها ليست ثابتة للفرد فضلا من كونها لازمة له لان المراد بلازم الطبيعة
ما يكون لازما لها من حيث هي والكلية ليست بهذه المثابة فان الطبيعة من حيث هي ليست
بكلية ولا جزئية بل لانه يجوز ان يكون خصوصية الفرد مانعة عن ثبوت ما هو لازم للطبيعة من حيث
هي كصلاحية الوقوع موضوع محمول القضايا فانها لازمة للطبيعة من حيث هي مع انها غير لازمة
للفرد قوله فيهما وكلما هو للفرد اه لك ان تستنبط من هذه القاعدة وجها آخر يستلزم
عدم كفاية الفطرة المخصوصة عدم كفاية الفطرة من حيث هي فانه لو لم يكن كذلك بل كانت الفطرة
المخصوصة وهي فطرة نحا العلميين غير كافية لدفع الخطأ الواقع في النظر والفطرة من حيث هي
كافية له يلزم اجتماع الكفاية وعدمها في الفطرة من حيث هي فان عدم الكفاية لما كان لازما
للفطرة المخصوصة التي هي فرد للطبيعة الثانية من حيث هي يكون لازما لها ايضا بناء
على هذه القاعدة مع ان الفطرة من حيث هي قد فرضت انها كافية له فيلزم اجتماع الكفاية
وعدمها فيها وبطل هذا الاجتماع النقيضين مستحيل ثم لا يخفى عليك انه يرد على هذه القاعدة
مع قطع النظر عما يرد على دليلها الذي اورده المحشي بقوله لانه لو لم يكن السلب اه من انه
يكون السلب لازما للفرد من جهة الفردية والخصوصية فكيف يكون لازما للطبيعة من حيث
هي ان موضوع المحملة القضايا مسلوبة عن الفرد مع انها غير مسلوبة عن الطبيعة من حيث هي
والجزئية ان الكلية مسلوبة عن الفرد سلبا بسيطا مع انها ليست مسلوبة عن الطبيعة من حيث هي

ويمكن الجواب عنه بان الكلية مسلوبة عن الطبيعة من حيث هي ايضا فانها ليست بكلية ولا
جزئية وقيل في الجواب عنه بان المراد بالسلب البسيط مالم يكن ايجابه ضروريا ولا شك
في انه كما ان الكلية ليست بضرورية الايجاب للفرد كذلك ليست بضرورية للطبيعة الا ان
الفرد ممتنع الاتصاف بها والطبيعة ممكنة الاتصاف بها وغير ضرورية لها فان الطبيعة
في ضمن الافراد باقية والكلية ليست باقية لان ما هو شرط لتحقق الكلية لم يوجد على ان تخصيص
هذه القاعدة بالسلوب المحضة مما لا وجه له فانها تجري في الثبوتيات ايضا قوله فان
قلت آه ايراد على القول بعدم كفاية الفطرة الانسانية من حيث هي لدفع الخطاء الواقع
في النظر وكفاية المنطق له حاصله انه كما ان المنطق عاصم عن الخطاء الواقع في النظر وواقع
له بشرط اعتبار قوانينه وعدم اهماله ورفع العوائق كذلك الفطرة الانسانية ايضا عاصمة
عن الخطاء المذكور بشرط عدم اهمالها ورفع عوائقها فلا وجه لحكمهم بالفرق بين الفطرة
الانسانية بكون الاول عاصما عن الخطاء وهو المنطق دون الثانية اعني الفطرة الانسانية
قوله قلت لو سلم ذلك فالفرق آه مشتمل على الجوابين للايراد الاول على طريق المنع
وهو الذي اشار اليه بقوله لو سلم والثاني على سبيل التنزل عنه وهو الذي صرح به بقوله فالفرق
آه فحاصل الاول منع قول المورد بان الفطرة الانسانية تكون عاصمة للخطاء في النظر بشرط
عدم اهمالها ورفع عوائقها فانه لو كانت كذلك لما وقع الاختلاف في افكار الحكماء الصائبين
فطرتهم في تحصيل المنطق وحاصل الثاني انا وان فرضنا ان المنطق والفطرة متساويان في العصمة
عن الخطاء بشرط عدم الاهمال ورفع العوائق لكن يكاد ان يتحقق هذا الشرط في المنطق دون
الفطرة فانها لما كانت منغمسة في ردائة الحواس لا تميز الصوادق عن الكواذب وتحقق ذلك
في المنطق كما يشهد به الفطرة السليمة فيكون المنطق عاصما عن الخطاء دون الفطرة وانت
خبير بما فيه فان للقائل ان يقول انا لا نسلم ان الفطرة السليمة شاهدة على ما ذكرتم بل على خلافه
فان مراعاة المنطق لا يمكن الا لمن جردت فطرته عن شوائب الوهم حتى لا ينبس عليه

هو الفاضل المولوی محمد [illegible] ۱۲

الاكاذيب بالصوادق واما الفطرة فيمكن فيها هذا الشرط عند تجريد النفس عن الهوى فتحتاج
الى المنطق فبان لك صحة ان الفطرة تكون عاصمة لا المنطق بعد تجريدها لو كان يشتغل بتحصيل صحيفة
كذا افاده بعض الاعاظم والقول بان المراد بالفطرة الخطاء في الصورة ولا ريب في انه
لا يزيل هذا الخطاء الا القوانين المنطقية دون الفطرة الانسانية قول بلا برهان فلا ينبغي
ان يصغى اليه **قال** الشارح سماه الحسب بالحاء والسين المهملتين والباء الموحدة القدر والعدد
وربما يسكن السين لضرورة الشعر وما مصدرية او موصولة او موصوفة **قال** الشارح ملخص
لفظ قد التحقيق آه حمل قد على التحقيق المجرد عن التقليل انما هو بمعونة المقام **قوله** لان الاحتياج
الى هذا الحديث اي حديث نظرية المنطق وبداهته انما هو في جواب المعارضة المشهورة على
بيان الحاجة كما يدل عليه كلام العلامة الرازي في شرحه للمطالع حيث قرر المعارضة اولا
على الدليل الذي اورده على بيان الحاجة من ان وقوع الخطاء في الانظار يوجب الافتقار
الى قانون عاصم منه وهو المنطق بان ما ذكرتم من الدليل وان يدل على بيان الحاجة
الى المنطق لكن عندنا ما ينافيه وهو ان المنطق ليس ضروريا والا لامتنع عروض الغلط
في الافكار لان المبادي الاول ضرورية فلو كان العلم بجميع طرق الانتقال ضروريا لم يكن
وقوع الغلط اصلا فهو نظري فلو افتقر اليه يحتاج في اكتسابه الى قانون آخر فان جرى في سلسلة
الاكتساب بما يفتقر الى المفتقر اليه لزم الدور والا لزم التسلسل ثم اجاب عنها ثانيا بانا لا نم ان
المنطق لو كان نظريا يعرض فيه الغلط لزم التسلسل وانما يلزم لو كان نظريا بجميع اجزائه وهو مم
بل بعضه ضروري وبعضه نظري يستفاد من الضروري بطريق ضروري كما يكتسب غير البين
من الاشكال من البين منها وهو الشكل الاول بطريق بين كالخلف والافتراض والعكس
قوله لا في نفس بيان الحاجة الى المنطق الذي هو المقصود اذ مثبتها ليس الا وقوع الخطاء
في الانظار ولا دخل فيه لحديث نظرية المنطق وبداهته فذكره ذكر ما يستغنى عنه انت خبير بما
فان للقائل ان يقول ان وقوع الخطاء في الانظار لا يوجب الاحتياج الى المنطق الا على تقدير

عدم ورود المعارضة او على تقدير ورودها مبطل المنطق فضلا من الاحتياج اليه فلا بد للمصنف من
من اتيان الحديث المذكور لدفع المعارضة المذكورة حتى يثبت من وقوع الخطاء في الافكار
المطلوب الحاجة الى المنطق قوله والمراد اشارة الى دفع المعارضة بيانه على وجه التفصيل
ان القوانين المنطقية ثلث اقسام منها ضروري لا يكون حاصلا بالنظر كالحكم باحتمال ان يكون
المحمول اعم من الموضوع ومنها نظري يكون حاصلا بالنظر الذي لا يقع فيه الخطاء اصلا كالحكم
بانعكاس الموجبة الكلية بالعكس المستوي الى موجبة جزئية فانه ينطبق على جميع المواد سواء كانت
حملية او شرطية فان الايجاب اجتماع بين الموضوع والمحمول او المقدم والتالي فيكون الافراد
او التقادير التي يجتمع فيها الموضوع والمحمول او المقدم والتالي مشتركة بينهما
فيصدق الموضوع على فرد المحمول في الجملة وهذه هي الموجبة الجزئية الحملية
وكذا يصدق المقدم على تقدير التالي في الجملة وهذه هي الموجبة الجزئية
الشرطية ومنها نظري يقع فيه الخطاء كالحكم بانعكاس الموجبة الضرورية
فانهم اختلفوا فيه فقال بعضهم انها تنعكس الى موجبة ضرورية وقال بعضهم
الى مطلقة عامة وقال بعضهم الى ممكنة عامة واورد كل منهم دليلا على دعواه وعصمة المنطق
انما هو بالنظر الى القسمين الاولين دون الثالث فانه اذا كان مشوبا بالخطاء كيف يكون
عاصما للخطاء الواقع في غيره اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحتياج الى المنطق لما كان بالنظر
الى العصمة وهي لا تتحقق الا في القسمين الاولين فلا يكون الاحتياج اليه الا بالنظر الى القسمين
الاولين فيه ولا احتياج فيهما الى الاستنباط حتى يلزم الدور والتسلسل فيه ويتم بالمعارضة فهذا
الجواب والجواب الذي ذكره شارح المطالع وان اشتركا في ان بعض القواعد المنطقية ضروري
وبعضها نظري لكن بينهما فرقا من جهة ان المنطق على هذا الجواب يكون عبارة عن مجموع
الاقسام الثلث المذكورة والاحتياج اليه للعصمة انما هو بالنظر الى اكثر الاجزاء اي القسمين
الاولين فقط دون الثالث وعلى تقرير شارح المطالع يكون عبارة عن القسمين الاولين

فقط تم ورد على كلا الجوابين بان القسم الثالث لما لم يكن له دخل في العصمة التي هي غاية للمنطق
يجب ان لا يذكر فيه اجيب عنه بان ذكر هذا القسم لاستعانة كل ذي مذهب على رأي في
ذكره لانه عاصم في اعتقاده بحسب ذلك الرأي على ما تحرر من الاستعانة به لكل ناظر في بعض الصور
كما اذا كان مقدمة الدليل موجبة ضرورية ويكون المقصود بيان صدقها الصدق عكسها فيبين
صدق القضايا الثلث في عكسها حتى يثبت على جميع المذاهب وكذا اذا كان المقصود بيان

قال الشارح فان قلت وقوع الخطاء بالفعل آه هذا رد على ما سبق من ان وقوع الخطاء
يستلزم الاحتياج الى القانون العاصم منه وجه المنع على طريق المنع بسندين اولهما
انحصار الاحتياج الى الوجه الجزئي وهو الذي اورده الشارح قبل التنزل والثاني الاحتياج
الى الاعم من المنطق وهو الذي اورده بعد التنزل فيصير المنع متعين باعتبار السندين فلا يرد
الاشكال بان قول المحشي انت تعلم اه دال على ان في كلام الشارح منعين مع انه ليس فيه الا منع واحد
وهو منع الاستلزام لا منعان فحاصل المنع الاول ان وقوع الخطاء بالفعل لما لم يكن الا في
فكر جزئي كان الخطاء جزئيا ايضا وهو لا يستلزم الا معرفة الطرق الفكرية وموادها على
الوجه الجزئي لدفعه لا على الوجه الكلي حتى يثبت به ما ادعيتموه من ان وقوع الخطاء يستلزم الاحتياج
الى المنطق الذي هو عبارة عن قاعدة كلية تكون عاصمة عن الخطاء الواقع في الفكر ومن
البين انه ما لم يعرف الطرق الجزئية وموادها لم يحصل التمايز بين الخطاء والصواب الجزئيين
وحاصل المنع الثاني ظ واجاب المحشي المدقق عن المنع الاول بوجهين احدهما بقوله انت
تعلم اه حاصله ان وقوع الخطاء بالفعل من جهة وقوعه في فكر جزئي وان لم يستلزم الاحتياج
الى معرفة الطرق الفكرية وموادها على الوجه الكلي ليعصم عنه لكنه يستلزم له من جهة
احتمال وقوعه في الافكار كلها بالنظر الى ذواتها وطبائعها بناء على ان حقيقة الفكر واحدة
فوقوع الخطاء بالفعل في فكر جزئي يستلزم احتمال وقوعه في فكر جزئي آخر وهكذا ومن الظاهر ان
احتمال وقوع الخطاء في الافكار كلها يستلزم الاحتياج الى التعليم بالطرق الفكرية وموادها

على الوجه الكلي لانه لا سبيل الى دفع هذا الخطاء غير هذا وثانيتهما ان وقوع الخطاء في كل فكر انما يستلزم معرفة كل طريق طريق وسواده لدفعه وهي لا توجب ان يكون على الوجه الكلي حتى يثبت به الاحتياج الى المنطق لانها كما تحصل بالوجه الكلي تحصل بالوجه الجزئي بان يعرف حال كل طريق طريق على حدة على حدة مناسب لفكر فكر على ان احتمال وقوع الخطاء في الافكار كلها لا يوجب الاحتياج الى المنطق على وجه اليقين الذي هو مقصودهم بل على وجه الاحتمال الذي هو غير مقصود الا ان يقال ان تحصيل الاسباب لرفع احتمال الخطاء قبل وقوعه من شان العقلاء وثانيهما بقوله ثم المنع الذي قبل التنزل على ما في كثير من النسخ الظاهر انه غير وارد حاصلا ان عدم ورود المنع الذي قبل التنزل ظاهر لا ستره فيه فانا وان سلمنا ان وقوع الخطاء بالفعل في الفكر الجزئي يستلزم معرفة الطرق الفاسدة وموادها لدفعه لكن لا نسلم ان معرفتها لو لم يكن على الوجه الجزئي لم يحصل التمايز بين الخطاء والصواب الجزئيين اذ من الظاهر انه كما يحصل بمعرفتهما على الوجه الجزئي كذلك يحصل بمعرفتهما على الوجه الكلي ولا يتوهم المنافاة بين الجوابين بان الجواب الاول دال على ان المحتاج اليه لدفع الخطاء معرفة الطرق وموادها على الوجه الكلي والجواب الثاني على ان المحتاج اليه هو معرفتهما على الوجه الاعم بان يكون على الوجه الجزئي او الكلي لان الجواب الاول مبني على تقدير فرض وقوع الخطاء في جميع الافكار والثاني على تقدير وقوعه في فكر واحد ثم اعلم ان قوله على ما في كثير من النسخ مصرح بان المنع الذي قبل التنزل لم يقع في بعض النسخ فلم يحتج الى ما ذكرناه سابقا من ان المنع منعان باعتبار السندين لدفع اشكال يرد على كلام المحشي لانه على هذه النسخة يكون المنع واحدا اذ السند ايضا واحد ومن المنع الثاني بقوله والمنع الذي بعده اي بعد التنزل انما يضره تقريره انه ليس المراد من الاحتياج معناه الحقيقي المشهور وهو ان لا يمكن حصول المحتاج بدون حصول المحتاج اليه حتى يتجه المنع على ما سبق من ان وقوع الخطاء يستلزم الاحتياج الى القانون العاصم فيضر بالمقصود وهو كون المنطق محتاجا اليه لانه من الظاهر ان وقوع الخطاء في الفكر غير محوج بهذا المعنى الى القانون العاصم بل المراد منه معناه المجازي وهي العلاقة المصححة لدخول الفاء وهو لا يضر المقصود ولا يخلو اذ من المعلوم انه يصح ان يقال

روعي القانون فحصلت العصمة وان يمكن حصولها من غيره ايضا ولا يتوهم ان جواب المحشي من المنع
الثاني عين ما اجاب به الشارح عنه حيث قرر تقريب الاحتياج الى قانون في اكتساب المسائل في الجملة
اه لان الاحتياج في الجملة كناية عن المعنى الثاني المجازي الغير المرغوب لانا نقول سياق كلام الشارح
يدل على ان الاحتياج في الجملة كناية عن انتهاء الاحتياج الى المنطق سواء كان اوليا كما اذا
كان معرفة الطرق وموادها التي تكون عاصمة عن الخطاء على الوجه الكلي او ثانيا كما اذا كانت
معرفتها على الوجه الجزئي فانه لا بد ان ينتهي علم الجزئيات الى الكليات بناء على ما قد ثبت عندهم
من ان العلم اليقيني بالجزئيات النظرية ليس الا من الكليات فليس الاحتياج ح الا على معناه
الحقيقي كما لا يخفى على من له ادنى دراية فلا يكون جواب المحشي عين جواب الشارح اذ مراد المحشي
من الاحتياج في جوابه غير ما هو عند الشارح هذا غاية السعي لاصلاح كلام المحشي لكن يرد عليه ان
ان مراعاة المنطق لا يمكن الا بعد تجريد الفطرة عن الهوى واذا جردت صار الكل عالما بالاحتياج
الى المنطق **قوله** اي وقوع الخطاء من الفضلاء اه توضيح الكلام انه لما منع شارح المطالع الاستلزام
في قولهم ان وقوع الخطاء بالفعل يستلزم عدم بداهة جميع تلك الطرق وموادها بان البداهة
لا تستلزم المعلومية لجواز ان تكون بديهيات خفية غير معلومة وهذا هو الموجب للخطاء دفع الغلط
فاثبت ح استلزام وقوع الخطاء لعدم البداهة ودفعه الشارح بقوله هذا حاصله ان وقوع الخطاء من
الفضلاء الاذكياء المتصدين للاحتراز عن الخطاء الصارفين جهدهم لدفعه يستلزم عدم بداهة
جميع الطرق وموادها اذ لو كانت بديهية لكانت معلومة لهم البتة بازالة الخفاء بعد الجهد الكامل
مع انه ليس كك والكلام في هذا الخطاء لا في مطلق الخطاء فلا يرد ان كثيرا من الناس اغبياء وهم لم يعلموا
البديهيات ولم يمكنهم ازالة الخفاء ولو بعد الجهد البليغ بل المراد به وقوع الخطاء منهم كثيرة وشيوعه
فلا يرد انه يجوز ان يكون لهم الطرق معلومة لكن بسبب ذهولهم منها قد اخطأوا فيها لان وقوع
الخطاء شائعا منهم ينافي احتمال الذهول اذ لو كان كك يكون الذهول منهم ايضا شائعا كثيرا
مع انهم بكمال حذقهم لا يمكنهم الذهول كك **قوله** نقل عنه اي عن الشارح في وجه النظر والجواب بالنقل

وهو انا لا نم ان وقوع الخطاء بالفعل يستلزم عدم بداهة الجميع ولئن سلمنا فلا نم ان العلم اليقيني
بالجزئيات لا يحصل الا من قبل الكليات لانه يجوز ان يكون العلم بالجزئيات يقينيا مع عدم استنباط
من الكليات والجواب انه لا شك ان تعلم من قبل الكليات اصون عن الخطاء في الفكر فتحقق
الاحتياج في اكتساب المطالب الى القانون لاصونية الذهن عن الخطاء في الفكر وهذا القدر
كاف في الاحتياج انتهى ولما كان النظران المذكوران ساقطين بما سبق من تقرير قول
المحشي وقوع الخطاء اما الاول فبتقرير تقريره فتذكره واما الثاني فبان كثرة وقوع الخطاء
وشيوعه من الفضلاء المتصدين للاحتراز يدل على ان العلم اليقيني بالجزئيات النظريات لا يحصل
من الطرق الجزئيات والا لما وقع الخطاء كثيرا منهم لحصول هذه الطرق لهم قطعا بل من الكليات
وكان في الجواب ايضا خلل من جهة انه لا يدل على المقصود من وجوب الحاجة الى القانون العام
الذي هو المنطق بل على مجرد كونه انفع للذهن عن الخطاء وهو غير مقصود على انه لا يسقط
به النظر الاول اعرض المحشي عن ذكر هذين النظرين وجوابهما وسننقل بيان نظرين آخرين
وجوابهما حيث تم وقوله النظر آه تقرير النظر الاول الذي اشار اليه المحشي بقوله ان ماذكره
ان الجواب الذي ذكره الشارح بقوله قلت لا يدفع المنع الثاني الذي بعد التنزل لانه لا يدل
على الاحتياج الى القانون الذي هو المقصود بل على العلم بالطرق الفكرية سواء كان حاصلا
من الجزئيات او القانون اي الكليات اذ خصوصية حصوله من الكليات ملغاة في
الاحتياج اليه فما يثبت الاحتياج ح الا الى الاعم من المنطق الذي هو عبارة عن قانون مخصوص
لا اليه ولما كان للسائل ان يسأل ان ما قلتموه ينادي على نداء على الغفلة عن قول المجيب
ان العلم اليقيني بالجزئيات النظرية انما يحصل بالكليات اذ هو يدل على حصول علم الطرق الفكرية
من الكليات دون الجزئيات فيكون المحتاج اليه هي الكليات التي هو القانون لا الاعم
منه ومن علم الجزئيات دفعه المحشي بقوله وامتناع حصوله اي حصول علم الطرق الفكرية من
الجزئيات لا يستلزم ذلك اي كون حصوله بالقانون محتاجا اليه وبرهن عليه بقوله كيف

والمحتاج اليه آه حاصله انه مالم يجب ان يكون ما يحتاج اليه الشي في نفسه ممكنا فان عدم الواجب
جلشانه محتاج اليه لعدم العقل الاول الذي هو الممكن مع انه ممتنع بالذات فاولى ان لا يجب
ان يكون جميع انحاء حصول المحتاج اليه ممكنا فامتناع حصول علم الطرق الفكرية من الجزئيات
الذي هو نحو وفرد لمطلق الحصول لا يضر كون مطلق الحصول سواء كان من الكليات او الجزئيات
محتاجا اليه لدفع الخطاء الواقع في الانظار وبما بينا ينكشف لك غاية الانكشاف وتسمع
حق الانفتاح ما قال جدي واستاذ استاذي واستاذ الورى متقن قوانين الحكمة وحيد عصره
وفريد دهره حسنة من حسنات سيد المرسلين حبيب رب العالمين مولانا نظام الملة والدين قدس الله
سره قد يفهم من استنتاج المصنف بقوله فاحتيج ان المراد بالاحتياج المعنى المتعارف وهو الظاهر
انه بعد تسليم كون العاصم منحصرا في القانون لا يلزم كونه محتاجا اليه فان الدعائم محتاج اليها
وليس للخصوصية مدخل في العلية ولو فرض انحصارها في الدعائم المخصوصة فان من الجائز
ان يكون بقاء السقف مع فناء الدعائم المخصوصة نفي الواقع انحصار الدعائم في الدعائم المخصوصة
وليس يجب ان تقع محاجة اليها وكذا حال الصورة الجسمية بالنسبة الى الهيولى فليس المحتاج
اليه الا الطبيعة ليس للخصوصية مدخل في العلية فلذا القول لم لا يجوز ان يكون العاصم مطلقا
محتاجا اليه ولا يكون لخصوصية القانون مدخل هذا غاية التوجيه لكلام المحشي انتهى ثم ادعى
قدوة المحققين ان معنى احتياج الشي الى الشي ان لا يمكن حصول الاول بدون الثاني امكانا
بحسب نفس الامر فاذا فرضنا تخصيص دفع الخطاء بالقانون الكلي وامتناع حصوله بالجزئيات
فقد ثبت الاحتياج بالمعنى الحقيقي بمعنى ما لا يمكن حصول الشي بدون الشي الآخر انتهى وقال
النظر الثاني الذي اشار اليه بقوله ولو سلم آه انا لو سلمنا ان امتناع حصول علم الطرق الفكرية
بالجزئيات يكون مستلزما لحصوله من الكليات التي هو القانون لكن لا يلزم منه الاحتياج
الى القانون المخصوص الذي هو المنطق لان القانون المطلق ليس منحصرا في القوانين المنطقية
بحيث لا يكون العاصم الا هي لم لا يجوز ان يحتاج الى قانون آخر يكون هو عاصما عن الخطاء

حاشية مولانا محمد حسن ص ۱۱

فلم يثبت الاحتياج ح الى المنطق بخصوصه بل الى الاعم منه وانت تعلم ان المنطق عبارة عن
القانون العاصم عن الخطاء في الفكر اى قانون كان سواء كانت هذه القوانين او غيرها
لكنهم لما لم يجدوا القوانين الاخر حكموا بان هذه القوانين المدونة هي المحتاج اليها وقد جد
وجه استاذ استاذى كمال الملة والدين وبالجملة التصدى فى هذا المقام لاثبات الاحتياج
الى المنطق بمعنى عدم امكان العصمة بدونه لا يجدى الى طائل لان الفطرة الانسانية قد تكون
وافية ذاتا لان الحاجة بعد تسليم انما يثبت الى الاعم فحسب نعم الحاجة بالمعنى الآخر ثابتة
فى صحته وهو المعنى بصحة دخول الفاء لكن اصل الكلام بعد باق وهو ان المنطق بعد تسليم ما ثبت
انما يعصم عن الخطاء فى صورة الفكر وبها لا يتم الاستنتاج ولا يعصم عن الخطاء الذى يقع فى
المادة الذى يفضى الى الجهل المركب فى المبادى او المقاطع فيحتمل الخطاء كذا قالوا فالمنطق
ح ضعيف الوسائل لتحصيل الجزم الصادق انتهى ويمكن الجواب عن قوله قدس سره لكن اصل
الكلام بعد باق وهو ان المنطق آه فان مباحث الصناعات التى هى داخلة فى المنطق تكفى
لعصمة الخطاء الواقع فى المادة فيكون المنطق عاصما عن الخطاء مطلقا سواء كان فى المادة او الصورة
وحاصل الجواب عن النظرين الذى اشار اليه المحشى بقوله والجواب انا لا نعنى آه انا لا نريد من
الاحتياج الواقع فى قولهم ان المنطق تكون محتاجا اليه فى العصمة معناه الحقيقى حتى يلزم منه ان
العصمة لا يتحقق بدون المنطق ويتوجه عليه النظران المذكوران بل يترتب عليه العصمة ويصح
ان يستعمل فيه كلمة الفاء ولا شك فى تحققه اذ من البين انه يصح ان يقال اذا روعى المنطق
تحصل العصمة وان يمكن حصولها من غيره ايضا **قوله** ولو كان على التجوز متعلق بقوله يترتب
آه او قوله يستعمل آه فالحاصل ان اطلاق الاحتياج على الترتيب او على ما يصح استعمال الفاء
فيه على سبيل المجاز فانه لا يطلق حقيقة الا على ما لا يمكن حصول المحتاج بدونه **قوله** وكان قوله
ولا نعنى بالاحتياج آه اشارة الى ذلك اى الى ان ليس المراد من الاحتياج ح معناه الحقيقى
بل معناه المجازى وهو ما يصح دخول الفاء فيه وانت خبير بما فيه فانك قد عرفت ان ليس ما ادعاه

من الاحتياج في الجملة كما مر الا انها والاحتياج فلا يكون المراد منه الا معناه الحقيقي بل
معناه المجازي كما لا يخفى على ذي بصيرة ثاقبة **قوله** اي يبين تفسير لقول الشارح يبحث
وانما فسره به دون معناه اللغوي وهو التفتيش لان الكلام ح في البحث من مسائل الفن
وهو بعد البحث فلا يكون المراد من البحث ح الا ما هو مستعمل في الفن وليس عبارة عن
هذا التفسير او ما هو في معناه **قال الشارح** عن عوارضها الذاتية آه قد السيد ابو الفتح كتب عليه
في ذهنك ان التعريف لا يصدق على موضوع العلم الذي يبحث في العلم عن عوارض
ذاتي واحد فقط اذ الظاهر ان المحمول في كل علم مفهومات متعددة بل متكثرة كما يدل عليه
كلامهم في بيان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ومجرد الاحتمال العقلي لا يجدي في نقض
على ان يكون الاضافة مبطلة للجمعية كاللام في قوله لا يحل لك النساء وكان قوله [illegible]
المحمول على ما في كثير من النسخ اشارة اليه والا كان الظاهر ان يقول هي الامور الخارجة المحمولة
انتهى **قوله** من حيث انها اعراض ذاتية آه قد وقع في بعض نسخ الشرح لفظ عن عوارضه
وفي بعضها لفظ عن اعراضه ولما لم يكن حاجة الى التقييد بالحيثية المذكورة المصرحة لكون
العرضية مستفادة من لفظ العارض عارضا ذاتيا لدفع التوهمين الآتيين على النسخة الاولى
دون الاخيرة اذ هي تفهم منها بدون التقييد بناء على ان العوارض جمع عارض اسم مشتق
ومن المتقرر عندهم ان الحكم المتعلق بالمشتق يدل على علية المبدأ له ذكر النسخة الاخيرة فيها
بالحيثية المذكورة وترك الاولى **قوله** بالدليل او التنبيه آه متعلق بقوله يبين والدليل
عبارة عن قضيتين ليتأدى الى المجهول فلا يكون الا اذا كانت المسألة نظرية والتنبيه
عبارة عما تركب عن قضيتين ليزول الخفاء الواقع في البديهيات فلا يكون الا اذا كانت
المسألة بديهية خفية وقوله الآتي فان البحث والبيان آه دليل لتقييد التبيين بالدليل
والتنبيه فالحاصل ان البحث الذي فسر بالتبيين وان كان عبارة عن مطلق البيان لكن
لما لم يكن التبيين في الفن الا عن مسائله ومقاصده وهي لا تكون الا نظريات او بديهيات

حسية دون غيرها كالنار محرقة والشمس مشرقة واستدلال لكن لا فائدة في تدوينه لكونه من الواضحات
ولا يبقى الاولى من الاستدلال في الغاية من التنبه فقيده بما ذكر غير النظريات والبديهيات الخفية
من الواضحات الجلية في النفس ليس من جهة انها من التصديقات بل من جهة انها من المبادي لها **قوله**
بتوزيعها اي بتوزيع الاعراض الذاتية وتقسيمها على موضوعات مسائل العلم اعلم انه على تقدير تفسير العرض
الذاتي بما ينسب الى موضوع العلم اعم من ان يكون ثبوته له بالذات او بواسطة امر من الامور التي
سيأتي تفصيلها يكون طريق البحث لتقسيم الاعراض المحمولات للمسائل على موضوعاتها بان يجعل
عرض من الاعراض الذاتية لموضوع العلم محمولا في مسئلة مسئلة من مسائل العلم مناسبا لموضوع موضوع
من موضوعات المسائل فان كان موضوع المسئلة نفس موضوع العلم يجعل العرض الذاتي لموضوع العلم محمولا له
كقولنا كل جسم متحيز وان كان نوع موضوع العلم يجعل ما هو نوع العرض الذاتي الذي يكون ثابتا
لموضوع العلم بالذات محمولا لها نحو قولنا كل جسم بسيط اذا خلي وطبعه يكون كريا فان الكرية نوع
من الشكل الذي هو عرض ذاتي لموضوع العلم اي الجسم الطبعي وثابت له بالذات وقس على هذا حال
بواقي الاعراض الذاتية وموضوعات المسائل فعلى كل تقدير من التقادير التي يكون فيها موضوع المسئلة
غير موضوع العلم يكون ما هو عرض محمول للمسئلة عرضا ذاتيا لموضوع العلم بمعنى كونه منسوبا اليه
البتة وعلى تقدير تفسيره بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لما يساويه يكون طريق البحث
لتقسيم الاعراض الذاتية لموضوع العلم بان يجعل العرض الذاتي من تلك الاعراض محمول المسئلة
التي يكون موضوعها عين موضوع العلم كقولنا كل جسم متحيز او يجعل بعض شقوق العرض الذاتي
محمولا في مسئلة والشق الآخر محمولا في مسئلة اخرى بناء على ان المحمول لموضوع العلم المفهوم
المردد بين محمولات المسائل ولا يبحث عنه صريحا في مسئلة وانما يبحث عن احد شقوقه فيجعل محمولا
في مسئلة والآخر في مسئلة اخرى كقولهم العنصر يقبل الكون والفساد والفلك لا يقبل الكون
والفساد فان كلا من قبول الكون والفساد وعدم قبولهما وان لم يكن عرضا ذاتيا للجسم الطبعي
لانه لا يلحقه لذاته ولا لما يساويه بل انما يلحقه من جهة الامر الخاص وهو العنصر او الفلك لكنه شق من

شتى المفهوم امرنا الذي هو عرض اولي للاي قبول الكون والفساد وعدم قبولهما قوله بحيث
سرج البحث الذي هو عبارة عما يجب ان يحصل حتى يمكن حصول البحث كما يقوم مع الجود الخفي هو الحمل
ولا يقصد فيه اثبات المحمول للموضوع وهذا القول متعلق بقوله ويحمل آه قوله فلا يتوهم صدق
التعريف اي اشتمل ما توهمين على تعريف موضوع العلم بانه عبارة عما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية
وهي عبارة عما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه وتقرير التوهم الاول الذي اشار اليه المحشي بقوله
صدق التعريف على العرض الذاتي او ان ما يلحق الموضوع لذاته يلحق لعرضه المساوي لا لجهة
السبب بما يساويه وهو الموضوع اذ المساواة من الطرفين وكذا ما يلحق للموضوع بسبب عرضه الذاتي
المساوي له يلحق بهذا العرض ايضا لذاته وعلى كلا التقديرين يكون العرض الذاتي لموضوع
العلم عرضا ذاتيا لعرضه المساوي له فيصدق على هذا العرض الذاتي المساوي لموضوع العلم
انه يبحث في العلم عن العرض الذاتي له فيكون داخلا تحت تعريف موضوع العلم فلم يكن التعريف
مطردا وانما جعلنا مناط التوهم كون العرض الذاتي مساويا لموضوع العلم اذ على تقدير كونه اخص
او خاصا منه لا يكون لحوق ما يلحق موضوع العلم له لذاته او لما يساويه حتى يتوهم صدق تعريف
موضوع العلم على هذا العرض بل بواسطة امر اعم او اخص منه وهو موضوع العلم وتقرير الثاني
الذي اشار اليه بقوله وصدقه على موضوع المسائل آه انه يصدق على موضوع المسئلة الذي
يكون مغايرا لموضوع العلم بان يكون موضوعها نوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتي مثلا
ومحموله عرضا ذاتيا انه يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية فيكون داخلا تحت تعريف موضوع
العلم فلم يكن التعريف مطردا قوله وذلك لان آه متعلق بقوله لا يتوهم آه يعني ان موضوع
العلم ليس عبارة عما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية مطلقا بل عن هذه الاعراض من حيث انها
اعراض ذاتية لموضوع العلم فلا يتوجه التوهمان المذكوران اما الاول فبان العرض الذاتي
لموضوع العلم وان كان عرضا ذاتيا للعرض الذاتي المساوي له ايضا لكنه لا يبحث عنه من حيث
كونه عرضا ذاتيا للعرض الذاتي المساوي لموضوع العلم حتى يصدق تعريف موضوع العلم عليه

فيحتمل طرده بل من حيث انه عرض ذاتى لموضوع العلم واما الثانى فبان البحث عن العرض
الذاتى لموضوع المسئلة التى يكون مغايرا فيها لموضوع العلم ليس من جهة انه عرض
ذاتى له بل من جهة انه تتمة للعرض الذاتى لموضوع العلم وهو المفهوم المردد اذ بتحصيل شق
منه فلم يصدق تعريف موضوع العلم ح على موضوع المسئلة ليختل طرده به قم بعض الاعاظم
ان خروج بعض موضوعات المسائل المغايرة لموضوع العلم بقيد الحيثية على تقدير المسامحة
وتجويز البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع العلم كما اليه ميل الشر وغيره من المحققين مشكل فان البحث
عن الاعراض الذاتية لنوع موضوع العلم ونوع عرضه الذاتى ليس لانه عرض ذاتى لموضوع العلم
ولا لانه من تتمة الاعراض الذاتية بل لكونه عرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم ونوع عرضه الذاتى
فلا يكون قيد الحيثية مخرجا اياها الا ان يقو انا انما نبحث عنها لكونها ما يعرض للموضوع فى الجملة
فتامل فيه قوله هذا انما بالنظر آه حاصله ان تفسير الشر تعريف موضوع العلم بما يبحث فيه عن
اعراضه الذاتية بما يرجع البحث فيه اليها الذى منطوقه ان المرجوع اليه للبحث فى العلم يكون
اعراضا ذاتية لموضوع العلم وهى تكون محمولة البتة مبنى على ان مناط البحث والبيان
هو المحمول دون الموضوع فان البحث المعتبر عندهم ما يكون بالدليل او التنبيه وهما انما يدلان
على ثبوت المحمول للموضوع فمرجع البحث ح هو المحمول دون الموضوع آه وعلى انه قد يكون
موضوع المسئلة مغايرا لموضوع العلم بان يكون نوعه مثلا فلو لم يفسر ما يبحث فيه عن اعراضه
الذاتية بما يرجع البحث فيه اليها لزم ان لا يبحث فى العلم عن الاعراض التى ليست اعراضا ذاتية
لموضوع العلم بل لنوعه مثلا مع انه يبحث عنها ايضا ولما فسره به لا يلزم شناعة لان هذه العوارض
ترجع الى الاعراض الذاتية لموضوع العلم البتة لان الغرض من ذكر محمولات المسائل ابانة العرض
الذاتى لموضوع العلم وهو المفهوم المردد وسيجى بيانه مشروحا وبهذا يندفع التوهم الثانى المذكور
ايضا فانه لا يصدق على موضوع المسائل الذى هو مغاير لموضوع العلم انه يرجع البحث والبيان
الى اعراضه فعلى البناء الاول يكون غرض الشر من قوله يرجع آه تبيين ان البحث يكون حقيقة

بالقياس الى المحمول الذي هي اعراض ذاتية من دون ان يكون بحيث في اوليهما ان حجر
وعلى الثاني عكسه ثم اعلم ان قول الشارح آه على البناء الثاني انما ينطبق على التوجيه الثاني
من التوجيهين اللذين بينهما الشارح لدفع الايراد الذي سيورده دون التوجيه الاول
قوله اراد بالحمل واللحوق الحمل بالمواطاة آه يعني اراد الشارح المحقق بالحمل واللحوق المذكورين
في تعريف العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لما يساويه حمل المواطاة
وهي عبارة عن نسبة المحمول الى الموضوع بلا واسطة لفظة في او له او ذو لان من حمل العرض
الذاتي على الموضوع تحصيل مسئلة وفيها لا يكون الحمل معتبرا الا الحمل بالمواطاة فذكر المبادي
في امثلة الاعراض الذاتية للمسائل كالوحدة والكثرة لموضوع الفن الالهي انما هو من قبيل المسامحة
بان يراد منها المشتقات كالواحد والكثير فانه لا بد في المسائل من حمل الاعراض على موضوعاتها
الذي يكون معتبرا وهو ليس الا الحمل بالمواطاة ومن الظاهر ان هذا الحمل لا يتحقق الا في المشتقات
دون المبادي اذ لا يصح ان يقال الموجود وحدة وكثرة ويصح ان يقال الموجود واحد او كثير
وانت خبير بما فيه فان تصريح الشيخ في طبيعيات الشفاء ان الاعراض اللاحقة لموضوعاتها
قد تكون صورا كقولنا كل جسم ففيه مبدأ ميل وقد تكون اعراضا نحو كل جسم فله حيز طبيعي وقد تكون
مشتقة من الصورة نحو كل جسم محدد للجهات او الاعراض مثل كل جسم فلكي متحرك يدل على ان
ليس المراد من الحمل المعتبر في المسائل الا مطلق الحمل سواء كان بالمواطاة او الاشتقاق الذي هو
عبارة عن نسبة المحمول الى الموضوع بواسطة ذو او في او له فلا حاجة اذن الى ارتكاب التسامح
في الامثلة المورودة للاعراض الذاتية من المبادي كالوحدة والكثرة بان يراد منها المشتقات
قوله فالعرض في فن البرهان المذكور في المنطق غير العرض بحسب اصطلاح قاطيغورياس
بالغين المعجمة بعد الياء المثناة التحتانية وفسره المحقق الدقيق الجونفوري بالفاء لفظ سرياني بمعنى
المقولات العشر من الجوهر والكم والكيف والاين والوضع ومتى والفعل والانفعال والجدة والاضافة
فان العرض في فن البرهان عبارة عما يكون خارجا عن الشيء ومحمولا عليه سواء كان جوهرا كالفصل

الجواہر بالنسبة الى اجناسها اولا كالسواد والبياض بالنسبة الى موضوعهما وفي اصطلاح
قاطيغورياس عبارة عما يوجد في الموضوع فالنسبة بينهما النسبة العموم والخصوص المطلق
فان المعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني **قوله** كما ان الذاتي والموضوع فيما ای في
فن البرهان غير الذاتي في ايساغوجي والموضوع في قاطيغورياس وايساغوجي عبارة عن
الكليات الخمس من الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام قد السيد السند في حاشيته
على شرح المطالع انما سميت به لانه حكيم استخرجها ودونها وقيل بعضهم كان يعلمها شخصا اسمي
ايساغوجي وكان يخاطبه في كل مسئلة منها يا ايساغوجي الحال كذا وكذا قال المحشي في منهيته
موضوع فن البرهان هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وموضوع قاطيغورياس هو المحل
والذاتي في فن البرهان هو الخارج المحمول وفي ايساغوجي هو الجزء انتهى **قوله** فيهما هو المحل
المراد منه المحل الذي لا يتقوم الحال لطبيعته لا يسمى موضوعا بل مادة كالهيولى بالنسبة الى الصورة
واعلم ان للموضوع معنى آخر بحسب اصطلاح كتاب القياس وهو ما يكون محكوما عليه في القضية
الحملية **قوله** فيهما والذاتي في فن البرهان هو الخارج المحمول بحيث يكون عارضا لمعروضه
او لما يساويه هذا مخالف لما صرح به المحقق الطوسي من ان الذاتي في فن البرهان يطلق على
الاعم منه ولما يكون داخلا في قوام الشيء ومحمولا عليه **قوله** فيهما وفي ايساغوجي آه وقد يطلق
الذاتي فيه على ما لم يكن خارجا عن الشيء سواء كان عينه او جزءه وبهذا المعنى يطلق على النوع
ايضا **قوله** والمراد اي المراد بالشيء الذي وقع في قوله يلحق الشيء لذاته ما يعم الواحد والمتعدد
بان يراد من الشيء جنسه سواء كان واحدا او كثيرا وانما عمم ليندفع به الايراد من ان المتبادر
من الشيء الشيء الواحد فيخرج الاعراض الذاتية التي تبين في العلم الذي يكون موضوعه
متعددا فلم يكن تعريف العرض الذاتي ح جامعا لافراده اعلم ان بناء هذا التعميم انما هو على تقدير
جواز ان يكون المتعدد موضوعا لعلم واحد مع انه لا يجوزه العقل اذ فالمتعدد لا يخ اما ان يعتبر معه
جهة واحدة اولا على الثاني يكون عده علما واحدا كعد علم المنطق والحساب علما واحدا وعلى الاول

فيخرج اما ان يحمل ذلك المتعدد موضوعا ويلاحظ فيه جهة الوحدة او يحمل العموم الواحد الماخوذ
من تلك الجهة الواحدة موضوعا ما علم يحمل ذلك المتعدد من افراده وعلى الاول يشتبه
على العقل انه يجوز ان يكون سوى المتعدد امر آخر له دخل في تلك الجهة فيزيد الموضوع
على ما فرض موضوعا وعلى الثاني يكون الموضوع امرا واحدا لا متعددا هف فالحق ح ان
موضوع الفن الواحد لا يكون الا امرا واحدا سواء كان شخصيا او نوعيا او جنسيا كذا
افاده عمي قدوة المحققين المتاخرين قدس سره ويمكن الجواب عنه بعد اختيار الشق الاول من الشق
الثاني بانا ما تتبعنا الفن الذي يكون الموضوع فيه متعددا ملحوظا بجهة الوحدة ما وجدنا
امرا آخر وراء المتعدد ويكون له دخل في تلك الجهة التي اعتبرت معه فجعلنا الموضوع على ما قدر
موضوعا ومجرد احتمال ان يكون امر آخر كذلك لا يمنع كون المتعدد الملحوظ بتلك الجهة موضوعا
للفن ومع ذلك ان تقول ان المحشي اراد بالواحد الواحد الشخصي وبالمتعدد المفهوم النوعي والجنسي
وانما عبر عنها بالمتعدد لافرادها **قوله** والماخوذ مع حيثية عطف على قوله الواحد فيشتمل تعريف
العرض الذاتي ح لجميع الاعراض الذاتية سواء كان معروضها ماخوذا مع حيثية او لا وانما
عمم لدفع ايراد يرد من انه لا يتبادر من الشيء الا نفسه ونه مع اعتبار الحيثية فيخرج الاعراض
الذاتية التي يكون معروضها ماخوذا مع الحيثية من تعريف العرض الذاتي فلم يكن تعريفه
جامعا **قوله** مع الحيثية الزائدة على حقيقته آه اعلم ان الحقيقة عبارة عن الماهية الماخوذة
مع الوجود فالوجود ح لا يكون زائدا على الحقيقة سواء قلنا ان اعتباره فيها من حيث انه
داخل فيها وجزء لها او من حيث انه في اللحاظ اما على الاول فظاهر لان زيادة الحيثية على الحقيقة
يكون ح عبارة عن عدم كونها جزءا وعينا لها والوجود على هذا التقدير ليس كذلك واما على الثاني
فلان المراد من زيادة الحيثية على الحقيقة ح ان يكون زيادتها على اعتبار الوجود فيخرج
الوجود عنها بالمرة فلا يرد ان كلام المحشي دال على ان حيثية الوجود المعتبرة في موضوع
العلم الاعلى ليست زائدة على الحقيقة مع انه زائد عليها قطعا **قوله** والا فلا يبقى كل علم

الدليل على وجوب تعميم الموضوع وهو الشيء الماخوذ في تعريفه   مرض الذي ان يكون ملحوظا
مع الحيثية الزائدة او غير ملحوظ معها فحاصل الدليل انه لو لم يعمم الموضوع بهذا التعميم فاما ان
يخصص باحد شقيه او يعمم باعتبار الحيثية سواء كانت عينا للحقيقة او جزء لها او زائدة عليها
بان لوحظ معها او لم يلحظ وعلى الاول فاما ان يخصص بالحيثية الزائدة فيكون ح موضوع كل
علم مشتملا على حيثية زائدة وهو كما ترى اذ على هذا يخرج موضوع العلم الذي لا يكون مقيدا بهذه
الحيثية كالعلم الالهي الاعلى اذ الحيثية المعتبرة فيه ليست الا حيثية الوجود وهي ليست زائدة
على الحقيقة او يخصص بعدم الحيثية الزائدة فيلزم اختلاط العلم الاعلى بالادنى اي الطبعي
لان موضوع الاول ليس مقيدا بحيثية زائدة اذ موضوعه الاشياء من حيث الوجود وهذه
الحيثية ليست حيثية زائدة على حقيقة الاشياء كما عرفت فلو كان موضوع الثاني وهو
الطبعي ايضا غير مقيد بالحيثية الزائدة كصحة الحركة والسكون يكون مشتملا على جميع الحيثيات
التي ليست كذلك من جملتها الوجود ايضا فيكون البحث عن عوارض الجسم من حيث الوجود
بحثا من عوارض الشيء من حيث الوجود الذي هو موضوع العلم الاعلى فيختلط هذان العلمان
بناء على ان تمايز العلوم انما يكون بتمايز الموضوعات ولما لم يتمايز موضوعاهما لان موضوع
العلم الاعلى على هذا التقدير يكون شاملا لموضوع العلم الطبعي لم يتمايزا فلم يعد كل منهما
علما براسه وعلى الثاني يلزم ان يصح ان يكون موضوع علم غير مشتمل على الحيثية المطلقة
مع انه ليس كذلك اذ يجب في موضوع كل علم ان يكون مشتملا على هذه الحيثية فانه من الظاهر ان
حيثية الوجود المعتبرة في موضوع العلم الذي هي الاشياء من حيث الوجود وهو العلم الالهي حيثية
مطلقة وليست حيثية زائدة فلو اعتبر في موضوع العلم الادنى عدم هذه الحيثية بناء على انه
مقابله لكان موضوعه اي الجسم مشتملا على جميع الحيثيات التي منها حيثية الوجود فيكون البحث
عن عوارض الجسم من حيث الوجود بحثا عن عوارض الشيء من حيث الوجود الذي هو موضوع
للعلم الاعلى فيختلط مسائل هذا العلم بذلك العلم ولم يصح عد كل واحد منهما علما براسه بناء على ان

مناط التمايز بين العلوم انما هو التمايز بين الموضوعات فلم يتحقق ح ثم اعلم ان ذكر المحشي ابطال
الشق الثالث بقوله والا فلا بد آه دون الاولين مع ان الدليل لا يتم بدونهما انما هو من جهة
ان ابطال الشق الاول ظاهر وابطال الثاني يفهم من الثالث واعلم انا اردنا من العلم الاعلى
الواقع في كلام المحشي العلم الطبعي لشيوع استعماله فيه لكن لو اردنا منه ما يعم منه ومن الرياضي
ليشتمل الحساب فان كلا منهما اعلى بالنسبة الى العلم الاعلى اي الالهي ثم تقرير كلام يشمل ما سبق
لكان احسن لدلالة كلام الشيخ الذي نقله المحشي من قوله وموضوع العلم آه عليه دلالة صريحة
قوله وقد اشار اليه اي الى تعميم الشئ باعتبار الحيثية الزائدة **قوله** اما ان يكون قد اخذ على
الاطلاق من حيث هويته وطبيعته آه الهوية عبارة عن الماهية المأخوذة مع التشخص المسارق
للوجود فتكون مأخوذة مع الوجود ايضا لان الشئ اذا كان مأخوذا مع مسارق يجب ان يكون
مأخوذا مع مسارق آخر ايضا والالم يبق المساوقة فهذا القول اشارة الى الحيثية الغير الزائدة
قوله واما ان يكون قد اخذ لا على الاطلاق ولكن من جهة اشتراط زيادة آه اشارة الى الحيثية
الزائدة **قوله** مثل النظر في عوارض الاكر بضم الهمزة والكاف جمع كرة على خلاف القياس
وكذا الكرون وجمعها القياسي كرات **قوله** ومما ينبغي ان يعلم آه اراد به دفع ايراد مشهور
من ان الحيثية المعتبرة في موضوع العلم كما يقال ان موضوع المنطق المعقولات من حيث
انها توصل الى مطلق تصوري او تصديقي وان موضوع الطبعي الجسم من حيث الحركة والسكون
لا يخلو اما ان تكون تعليلية للحوق الاعراض الذاتية للموضوع بان تكون متممة لتاثير العلة
الفاعلية بمعنى انها لا تتم تاثيرها الا مع اعتبار الحيثية او تقييدية للموضوع الذي هي علة قابلية
للعوارض الذاتية بان تكون متممة لموضوعيته فيكون الحيثية ح جزء للموضوع على هذا التقدير
دون الاول وعلى كل تقدير يجب ان لا يبحث عنه في علم يكون موضوعه ذلك الحيث والا
يلزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشئ للشئ لا بد وان يتقدم على العارض مع
قد يبحث عن الحيثية المعتبرة في هذا العلم الا ترى انه يبحث في المنطق عن الايصال وعن الحركة والسكون

فی الطبعی ایضا وتقریر الدفع انہ لیست الحیثیۃ المعتبرۃ فی موضوع العلم تعلیلیۃ
او تقییدیۃ علی الوجہ الذی ذکرتموہ بل تعلیلیۃ للبحث عن العوارض فی نظر الباحث
وتقییدیۃ لعروض العوارض لمعروضاتہا فی نظرہ فلا یکون ح مما یعرض
العرض الذاتی للموضوع حتی یلزم منہ حین البحث عنہا وکونہا عرضا
ذاتیا تقدمہا علی نفسہا بناء علی ان ما یعرض الشیٔ للشیٔ لابد وان یتقدم علی العارض
فالایصال فی موضوع المنطق لیس شرطا ومتمما للعلۃ الفاعلیۃ لثبوت الجنسیۃ والفصلیۃ
ونحوہما من العوارض الذاتیۃ للمعقولات التی ہی موضوع المنطق ولا قیدا لمعروضات الجنس
والفصل ونحوہما التی ہی معقولات بان یکون متمما لکونہا قابلۃ لعروضہا بل سببا وعلۃ للبحث
عن العوارض الذاتیۃ للموضوع او قیدا للموضوع فی نظر الباحث ثم اعلم ان تقریر الدفع
بہذا النمط اصوب مما قیل فی تقریر الدفع من ان الحیثیۃ المعتبرۃ فی الموضوع انما ہو صحۃ الحرکۃ
والسکون والایصال ولا یبحث عن الاولین فی الطبعی وعن الثالث فی المنطق وانما
یبحث فی الطبعی عن نفس الحرکۃ والسکون فی المنطق عن نفس الایصال التی لیست معتبرۃ
فی الموضوع لورود المنع علیہ من انہ یبحث فی الطبعی عن الصحۃ ایضا کما یقولون ای جسم صالح للحرکۃ
والسکون فالایراد بحالہ قولہ وبہذا ای بسبب کون الحیثیۃ المعتبرۃ فی الموضوع حیثیۃ تعلیلیۃ
او تقییدیۃ فی نظر الباحث لیظہر انہ لا حاجۃ آہ رد علی ما ہو المشہور من ان تمیز المسئلۃ المشترکۃ
من العلمین انما ہو باعتبار البرہان فان البرہان فی تلک المسئلۃ فی علم لما کان مغایرا للبرہان
علی تلک المسئلۃ فی علم آخر تمایز المسئلۃ لا محالۃ فاذا اورد البرہان علی کرویۃ الفلک التی ہی
مسئلۃ مشترکۃ بین النجوم والطبعی من المقدمات الطبعیۃ کانت من علم الطبعی وان اورد من
المقدمات النجومیۃ کانت من النجوم بان تمیز تلک المسئلۃ انما ہو باعتبار الحیثیۃ المعتبرۃ فی الموضوع
علی وجہ التعلیل او التقیید فی نظر الباحث کما یفہم من کلام الشیخ فی برہان الشفاء حیث
قال جسم العالم او جرم الفلک آہ توضیحہ ان البحث عن کرویۃ الفلک وان اشترک فیہ المنجم

والطبعی لکن لما کان موضوع علم النجوم مغایرا لموضوع الطبعی بالحیثیة فان موضوع علم النجوم الجسم من حیث انہ ذو کم وموضوع العلم الطبعی الجسم من حیث انہ ذو طبیعة بسیطة کان بحث المنجم من الجہة الاولی لحیل نظرہ من حیث ما یلحق الجسم من الحوالات الکلیة من اما صناع والنسبة التی تعرض لہ من جہة الکمیة ولذا یستدل فی النجوم علی کرویة الفلک بانہ یحدث عند الطلوع والغروب احوالات کذا ویری الابعاد فی کل وقت متساویة وہذہ لا تکون الا عند کرویة والطبعی من الجہة الثانیة ولذا یستدل علیہ فی العلم الطبعی بان الفلک ذو طبیعة بسیطة کما یکون کک لا یختلف مقتضاہا فلا یکون شکلہ الذی ہو تقتضے طبعہ مختلفا بل متشابہا لیس ہی الا الکرویة اذا عرفت ہذا فلا حاجة الی اعتبار اختلاف البراہین لاجل التمیز کما ہو المشہور بل لا یمکن فان البرہان یکون خارجا عن المسئلة والامر الخارج عن الشیٔ لا یکون منشأ لتمیز الشیٔ عن الآخر فتامل فاملا بلینا لیظہر لک ما فی کلام المحشی من الخلل وہو انہ تعینة البحث اثبات حکم بالبرہان فلحاظ الحیثیة المعتبرة مع الموضوع ح لا یکون الا بان یکون البرہان مشتملا علی تلک الحیثیة والا لم یتقید البحث بتلک الحیثیة بل صار مطلقا ولم یصر الحیثیة علة للبحث فلا یکون منشأ التمیز بین العلمین الا اختلاف البرہان اذ لو کان البرہان واحدا کان جہة البحث واحدة فلم تمیز علم عن علم وعلیہ یحمل کلام الشیخ فان نظر الباحث فی الحیثیة المعتبرة مع الموضوع انما ہو بان یجعل البرہان مشتملا علی تلک الحیثیة والقول بان الامر الخارج عن الشیٔ لا یکون منشأ لامتیازہ عن الآخر قول بلا دلیل علی انہ یمکن توجیہ القول المشہور بان اختلاف البراہین یدل علی اختلاف الحیثیتین فاقیم الدال مقام المدلول قال ح الی قول المحشی من ان تمیز المسائل المشترکة انما ہو باعتبار اختلاف الحیثیتین فی الموضوع **قولہ** وذلک الشرط ہو ان لہ مبدأ حرکة وسکون بالذات اعلم انہ قد اضطرب عبارتہم فی ابانة موضوع العلم الطبعی الذی ہو عبارة عن علم احوال اشیاء تفتقر فی وجودہا الخارجی والتعقلی الی المادة ففی بعضہا الجسم من حیث ان لہ مبدأ حرکة وسکون وفی بعضہا الجسم من حیث انہ ذو طبیعة بسیطة وفی بعضہا الجسم من حیث

اشتماله على الحركة والسكون وفى بعضها الجسم من حيث اشتماله على قوة الحركة والسكون وفى بعضها الجسم من حيث اشتماله على قوة التغير وفى بعضها الجسم من حيث اشتماله على المادة لكن المآل واحد لان مبدء الحركة والسكون ليس الا الطبيعة فرجع الاول الى الثانى وليس المراد من الحركة والسكون فعليتهما بل قوتهما فرجع الثالث الى الرابع والمراد بالقوة الاستعداد و بالحركة مطلق التغير وبالسكون مقابله فرجع حاصل الرابع الى الخامس ولا استعداد الا بالمادة فيئول حاصل الخامس الى السادس وحيثية المادة والطبيعة متلازمان لعلمنا ان الطبيعة لا توجد الا فى جسم مادى وهو لا يوجد بدون الطبيعة فتوى بان العبارتين واحد قوله فهذا اى النحو قوله وذلك اى الطبعى قوله اى لا بواسطة تفسير على ترتيب اللف فان قوله لا بواسطة ان يلحق شيئا آخر تفسير لقول الشارح لذاته وقوله او بواسطة بشرط ان يكون ذلك الشئ مساويا له صدقا وتحققا تفسير لقوله اولما يساويه والمساواة فى الصدق بين الشيئين عبارة عن صدق احدهما وحمله على كلما يصدق عليه الآخر وفى التحقق عبارة عن تحقق كل واحد منهما متى تحقق الآخر من دون الحمل فيما يلحق الشئ بواسطة الامر المساوى له بحسب الصدق يجب ان يكون كل من الواسطة وذى الواسطة محمولا على ما يصدق عليه الآخر كالتعجب بالنسبة الى الانسان فانه بواسطة كونه متعجبا يلحقه وبين الانسان والتعجب مساواة بحسب الصدق لانه يحمل كل منهما على ما يصدق عليه الآخر وفيما يلحق الشئ بواسطة الامر المساوى تحققا يجب تحقق كل من الواسطة وذيها متى تحقق الآخر من دون حمل احدهما على ما يصدق عليه الآخر وعلى كلا التقديرين يكون العارض عارضا المساوى للشئ وبواسطته للشئ ولا يخفى ان فيه فانه يدل على ان ما يعرض للشئ بواسطة المباين الملازم له وجودا وعدما من الاعراض الذاتية للشئ بناء على ان المباين مساو للشئ بحسب التحقق وما يعرض للشئ بواسطة المساوى بحسب التحقق يكون عرضا ذاتيا للشئ مع ان هذا العرض من الاعراض الذاتية لذلك الشئ ما لا وجه له فان هذين المتساويين ليس بينهما اتصال لانهما متغايران وجودا وذاتا فكيف

يصح عندنا يعرض لاحدهما عارضا للآخر قوله فالمعتبر فى الاول اى العرض الذى يلحق الشئ اولا
لا بواسطة ان يلحق شيئا آخر وربما يقول له العرض الاولى نفى الواسطة آه اعلم ان الواسطة اما
علة للعلم والتصديق تسمى واسطة فى الاثبات كالتغير فانه واسطة للتصديق بان العالم حادث او علة ل
صفة لشئ فاما ان يكون الواسطة متصفة بتلك الصفة بالذات وبالحقيقة وذو الواسطة
متصفا بها بالعرض والمجاز من جهة العلاقة فتسمى واسطة فى العروض والصفة فى هذه الصورة
لا تكون الا واحدة بالتشخص كالسفينة المتحركة والجالس عليها الانسان مثلا فانها متصفة بالحركة
بالذات وبالحقيقة وجالسها بالعرض والمجاز او لا يكون كذلك فتسمى واسطة فى الثبوت وهى
على قسمين لانه اما ان يكون كل من الواسطة وذيها متصفا بتلك الصفة بالذات موصوفا
حقيقيا لكن يكون اتصاف الواسطة بها اولا واتصاف ذيها بها ثانيا فيكون للصفة
ح فردان احدهما قائم بالواسطة وثانيهما بذيها والا يلزم قيام امر شخصى بمحلين متغايرين بالذات
كاليد اذا تحرك المفتاح بحركته فان اليد فى هذه الصورة تتصف بالحركة اولا والمفتاح ثانيا
بواسطة او لا تتصف بتلك الصفة الا ذو الواسطة دون الواسطة فلا يكون وجود الصفة
ح الا وجودا واحدا شخصيا كالصباغ بالنسبة الى الثوب اذا صبغه بالسواد مثلا فان الثوب
ح يتصف بالسواد ولا يتصف به الصباغ اصلا ثم ما قيل من ان للواسطة قسما ثالثا وهو انكم
نفسا لثبوت المحمول للموضوع فى نظر العقل كالحد الاوسط فانه واسطة لثبوت الاكبر للاصغر
عند العقل الا ترى ان ثبوت الحدوث للعالم انما هو بسبب التغير الذى هو الحد الاوسط
فى قولهم العالم متغير وكل متغير حادث وقد تطلق على ما كان علة للعلم وتسمى هذه الواسطة واسطة
فى الاثبات انتهى فلا يخفى ما فيه لان كلام القائل دال على ان الواسطة فى الاثبات غير الواسطة
التى جعلها قسما ثالثا للواسطة مع انه ليس كذلك لانهما عينهما عندهم واذا عرفت شرح
معانى الوسائط فاعلم ان المص وغيره زعموا ان المعتبر فى القسم الاول من العرض الذاتى
وهو ما يلحق الشئ لذاته اى لا بواسطة ان يلحق شيئا آخر فى انه تسمى الواسطة فى الثبوت

وهو ما يكون فيه كل من الواسطة وذيها معروضا حقيقيا للصفة ومتصفا به وفي القسم الثاني
منه وهو ما يلحق الشيء لما يساويه اي بواسطة تكون مساوية للشيء صدقا وتحققا تحققه لما
ويرد عليهم انه يلزم على هذا الاعتبار انحصار القضايا المنعقدة من هذا العرض الذاتي ومعروضه
في الضرورية ضرورة ان ما يقتضيه الشيء بذاته او بواسطة تساويه يكون ثبوته له ضروريا
فتنحصر المسائل المبحوث عنها في العلم في القضايا الضرورية وهذا كما ترى على ان الحد الاوسط
في البرهان اللمي يتصف بالاكبر اولا ثم بواسطته يتصف الاصغر به ثانيا فيكون الحد الاوسط
ح واسطة لثبوت الاكبر للاصغر وعلة له ويلزم منه في صورة يكون الحد الاوسط اعم من الاصغر
ان يكون ثبوت الاكبر للاصغر بواسطة الاعم اي الحد الاوسط واسطة في الثبوت فيكون
الاكبر ح عرضا غريبا للاصغر لعدم تحقق شرط العرض الذاتي وهي مساواة الواسطة لذيها
مع ان محمول المسائل البرهانية يجب ان يكون عرضا ذاتيا لموضوعها فدل على الحق في
ان المعتبر في القسم الاول من العرض الذاتي نفي الواسطتين الواسطة في الثبوت بالمعنى
الذي زعموها والواسطة في العروض لان ثبوت العارض لمعروضه على تقديرها تعين الواسطة
لا يكون اولا وبالذات بل ثانيا وبالواسطة وبهذا يستنبط وجه تسمية القسم الاول من
العرض الذاتي بالعرض الاولي وهو ان عروض العرض لمعروضه اولا لا ثانيا بان يتصف
الواسطة به اولا ثم بواسطتها يتصف المعروض به ثانيا وانما لم ينف في هذا القسم من العرض
الذاتي المعنى الآخر من الواسطة في الثبوت وهو الذي لا يتصف الواسطة بالصفة حقيقة وانما
يها خذ والواسطة فقط لانه من الظاهر ان تحقق هذه الواسطة لا يضر الاولية كيف لا فان لحوق
العارض لمعروضه على هذا التقدير ايضا اولا وبالذات وان كانت الواسطة علة لثبوته له فيكون
العارض ح عرضا اوليا البتة والمعتبر في القسم الثاني من العرض الذاتي تحقق احديهما اي الواسطة
في العروض والواسطة في الثبوت بالمعنى الذي نفي في القسم الاول من العرض الذاتي لكن بشرط
ان يكون تلك الواسطة مساوية للمعروض صدقا وتحققا وبالجملة ان العرض الذاتي المبحوث

عنه في العلوم ما يلحق لعروضه بلا واسطة او بواسطة يكون ذو ها متصفا به فقط دون ما يتصف
بواسطة شي سواء كانت الواسطة متصفة به بالذات فقط او ذو الواسطة ايضا الا اذا كانت
الواسطة مساوية لذيها وفيه انه على هذا وان يندفع الايراد الاول بحسب الظاهر لانه على تقدير
كون العرض الذاتي للشي بواسطة الامر المساوي واسطة في العروض لم يكن ثبوته له فقط
حتى يلزم منه انحصار تلك القضايا في الضرورية لكن لا يندفع منه الايراد الثاني كما لا يخفى على
الادنى فهم مستقيم ولذا قيل ان الحق ما قال السيد السند من ان المعتبر في العرض بالمعنى الاول
نفي الواسطة في العروض وفي الثاني تحققها بشرط التساوي ولا يخفى ما فيه فانه لو كان كذلك
يلزم دخول ما هو عارض للواسطة وذيها كليهما بالذات وان كانت الواسطة مساوية او اعم
او اخص من نفي الواسطة في العرض الذاتي بالمعنى الاول لصدق تعريفه عليه مع انه غير داخل
فيه وههنا تحقيق شريف درره مخزونة في حاشيتنا على تذكرة المحققين ان شئت فارجع اليها قوله فانا نعرض
آه تفريع على ما سبق من معنى العرض الذاتي قوله للامر الاعم وان كان جزءا وفي هذا القول
اشارة الى اختياره ما ذهب اليه القدماء من ان العارض للشي بواسطة الجزء الاعم ليس
عرضا ذاتيا له كما ذهب اليه المتاخرون بل عرضا غريبا له واستدل السيد السند عليه في حاشيته
على شرح المطالع بوجهين اولهما ان كل شي له استعداد مخصوص فهو بذلك الاستعداد طالب
لآثار واعراض معينة هي المسماة بالآثار المطلوبة ولا شك انها تكون مختصة به لا عامة له
ولغيره والمبحوث عنه في العلم هو الآثار المطلوبة اذ المقصود فيه معرفة حال الموضوع كالانسان
من حيث انه انسان واللاحق بتوسط الجزء الاعم كالحيوان ليس من احوال الانسان
واحكامه بل من احوال الحيوان فلا يبحث عنه في علم الانسان انتهى ومن ههنا انتهى اشار
المحشي الى ما قال السيد السند من ان اللاحق بتوسط آه بقوله لانه احق بان يعد من احوال
الاعم انتهى حاصله ان ما يعرض للشي بواسطة الجزء الاعم منه ليس من احوال ذلك الشي حقيقة
لانه احق بان يجعل من احوال الاعم لا من احوال الشي فلا يبحث عنه في العلم الذي يكون موضوعه

[illegible]

ذلک الشيء اذ لا يبحث في العلم الا عن الاحوال التي تكون حقيقة للموضوع دون غيره واعترض السيد ابو الفتح على كلام السيد السند بوجوه اربع الاول انا لا نم ان المبحوث عنه في العلم حد الآثار المطلوبة موضوعا لها بل الاحسن ان يكون المبحوث عنه فيها الاحوال المستندة اليها استنادا اما بان تكون مستندة اليها بلا واسطة او بواسطة بها رجحان على غيرها باختصاصها بها او بدخولها في حيثيتها ما الثاني انا لا نم ان الآثار المطلوبة للشيء لا بد ان تكون مختصة به لانه لما جاز ان يكون الاخص من الشيء من الآثار المطلوبة له بشرط ان يكون ذلک الشيء محتاجا في صدقه عليه الى ان يتحقق في ضمن نوع معين كالمتحرک والساكن بالنسبة الى الجسم على ما صرح به فلم لا يجوز ان يكون الاعم كذلک من الآثار المطلوبة لا بد لنفي ذلک من دليل و الثالث انا لا نم ان اللاحق للشيء بواسطة الجزء الاعم لا بد ان يكون اعم منه لانه لما جاز ان يكون اللاحق للشيء لذاته او لما يساويه اخص منه فلم لا يجوز ان يكون اللاحق بواسطة امر اعم مختصا بالاعم منه والرابع ان اللازم مما ذكره ان لا يكون اللاحق للجزء الاعم من الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلوم الا ان لا يكون منها مطلقا لجواز ان يكون مطلقا منها ولا يكون مبحوثا منها فيخرج موضوعه عن تعريف موضوع العلم لقيد البحث وثانيا انه لو جعل اللاحق بتوسط الجزء الاعم من الاعراض الذاتية التي يبحث عنها في العلم يلزم اختلاط مسائل العلم الاعلى بمسائل العلم الادنى اذا كان ذلک الاعم موضوعا كما في الكرة مطلقا والكرة المتحركة انتهى توضيحه ان ما يعرض للشيء بواسطة الامر الاعم يكون عارضا للاعم حقيقة وبالذات فلو جعل من الاعراض الذاتية للشيء يختلط مسائل العلم الاعلى وهو الذي يكون موضوعه اعم بمسائل العلم الادنى وهو الذي يكون موضوعه اخص فان جهة المسئلة في العلم الادنى انما هي العروض لاجل الاعم فلو اعتبر ذلک الاعم موضوعا لعلم تكون باعتبار ما يعرض له حقيقة مسئلة ايضا فاتحد مسئلتا العلمين ح اذا عرفت هذا فلا يتوجه عليه الايرادات التي اوردها ذلک الفاضل منها ان اشتراک الاعراض الذاتية التي تكون محمولات

بين العلمين لا يستلزم اختلاطهما لان تمايز العلوم يكون بحسب تمايز الموضوعات لا المحمولات ومنها ان الاختلاط على تقدير التسليم مبني على امرين احدهما انه يجب ان يبحث في كل علم عن جميع الاعراض الذاتية لموضوعه وآخرهما ان كل جزء لموضوع العلم هو اعم منه يكون موضوعا لعلم آخر وكلاهما ممنوعان ومنها انه يلزم خلط المسائل في حمل الاخص من الشيء من الاعراض الذاتية بشرط ان لا يكون ذلك الشيء محتاجا في صدقه عليه الى ان يتحقق في ضمن نوع معين كالمتحرك والساكن بالنسبة الى الجسم اما الاول فلان مبنى تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات ان ما يعرض لموضوع بالذات يكون غير ما يعرض للموضوع الآخر ولو كان في نظر الباحث ولا شك في انتفائه فيما يعرض للشيء لاجل الاعم فان العروض فيه بالذات ليس الا للاعم دون الاخص فانتفى التميز فلزم الاختلاط قطعا واما الثاني فلانه وان لم يجب تحقق الامرين المذكورين لكن باحتمال تحققهما في علم يكون العرض الذاتي لموضوعه لاجل الاعم الذي يكون موضوعا لعلم آخر فالحكم البتة فيوجب الاختلاط ولو توهما واما الثالث فلان الاخص حاجتهم لذلك الاعم بالذات فيكون يبحث عنه باعتبار ذلك الاعم دون الاخص فلم يرتفع الاختلاط فتأمل **قوله** او للامر المباين فيهما في الصدق المتحقق كالحسية الخارجية للجسم بواسطة النمو او آتتيلة بالحرارة للماء بواسطة النار او بالبياض العارض للجسم بواسطة نفس صحيح اما الاول فلما قال السيد السند في حاشيته على شرح المطالع من ان الحرارة عارضة للجسم العنصري ويمكن عروضها للماء والنار بواسطة الجزء الاعم لا بواسطة الامر المباين واما الثاني فلان للسطح ليس مباينا للجسم المتحقق **قوله** وما يعرض اي للشيء بعد عروضه آه ولما كان منشاء السؤال هو ان ما يعرض بواسطة الامر المساوي والاخص احق بان يعد من احوال المساوي كما ان العارض للشيء بتوسط عروضه لاجل الاعم او الاخص او المباين احق بان يعد من احوال الاعم او الاخص والمباين فلم جعلوا ما يعرض الشيء بواسطة الامر المساوي لذلك من احواله دون غيره اشار اليه بقوله وما يعرض له آه ثم اجاب عنه بقوله لانه يعد آه حاصله لما كان بين الشيء والامر المساوي بحسب ق

التحقق ارتباط شديد بحيث لا يمكن الانفكاك بينهما عدا هو عارض للمساوي من عوض ان
ذلك الشئ بخلاف العارض للشئ لاجل الاعم منه او الاخص او المباين فانه لما لم يكن بينهما
ارتباطا كذا لم يعد ما هو عارض لاحدهما عارضا للآخر فتامل فيه قوله فما يلحق العرض
الذاتي هو العارض لاجل الاعم او الاخص والمباين على الوجه الذي سبق بان يكون
واسطة في ثبوته العارض للمعروض واسطة في العروض والثبوت بمعنى ان يكون
كل من الواسطة وذيها متصفا بالعارض بان يكون اتصاف الواسطة به موجبا
لاتصاف ذي الواسطة به لعدم تحقق شرط العرض الذاتي وهو كون
الواسطة مساوية لذيها اذا كان ثبوت العارض للمعروض بالواسطة وانما لم يعترض
المحشي لما يلحق الشئ بواسطة الامر المباين لعدم النزاع في كونه عرضا غريبا بخلاف الاخيرين
وانما تعرض له سابقا لاستيفاء احتمالات العروض قوله لا العارض الاعم من المعروض
والاخص منه يعني لا ينافي العرض الذاتي كون العارض اعم من المعروض او اخص منه
فان عروض هذين العارضين لمعروضه قد يكون بالذات وقد يكون بما يساويه
فيكونان عرضين ذاتيين له البتة فاندفع ما اشتهر بين جماعة من ان العرض الذاتي
يجب مساواته لمعروضه الاترى ان كل واحد من الجنس والفصل عرض ذاتي للآخر مع
ان بينهما نسبة العموم والخصوص مطلقا قوله فالعرض الذاتي آه بيان لانحاء العرض
الذاتي حاصله ان العرض الذاتي على نحوين نحو لا يبحث عنه في العلم ونحو يبحث عنه فيه
اما الاول فهو ما يكون اختصاصه لطبيعة المعروض من حيث هي بحيث لا تكون متجاوزة
الى افرادها كالنوعية والجنسية والفصلية فانها تعرض لطبيعة الانسان والحيوان والناطق
مثلا ولا تتجاوز الى افرادها ولما لم يتحقق القضية المتعارفة اي المحصورة من هذا العرض
وطبيعة المعروض اذ يكون الحكم في المحصورة على افراد الموضوع واين الحكم عليها لم يبحث
عنه في العلوم لان المسائل المبحوثة في العلوم لا بد ان تكون قضايا متعارفة ونحن غير ما

واما الثانی فهو ما لا يختص بطبيعة المعروض بل يتجاوز منها الى الافراد كالامكان ونحوه
ووجه البحث عن ذا انه يحصل ح قضية متعارفة تم العرض الذاتی بكلا النحوين لا يخ الا ان يكون
مساويا للمعروض او اعم منه او اخص سواء كان منشأنا او من جهة ما يفهم من كلام البعض
ان قول المحشی فيكون مساويا آه متفرع علی قوله يمكن ان لا يختص الخ مما لا وجه له فقوله يجوز
آه دليل لقوله فيكون آه حاصله ان العرض الذاتی لا يخ اما ان لا يكون فی ثبوته للمعروض
واسطة فی الثبوت بكلا معنييه فيجوز ان يكون مساويا للمعروض او اعم او اخص منه او يكون
لكن بمعنی ما يكون المعروض فيه فقط متصفا بالصفة فيحتمل ح ايضا ان يكون العرض الذاتی
مساويا لمعروضه او اعم او اخص منه وهذا علی تقدير ان يقرر قول المحشی ويكون علی صيغة
المعلوم المذكر الغائب فيعود ضميره الی العرض الذاتی وان قرئ علی صيغة المونث اعنی
بان يعود ضميره الی الواسطة يكون محصل هذا القول انه يحتمل ان يكون الواسطة مساوية
للمعروض او اعم او اخص منه فيحتمل ان يكون العرض الذاتی بسببها ايضا مساويا للمعروض
او اعم او اخص منه وبالجملة يجوز علی كلا التقديرين ان يكون العرض الذاتی مساويا للمعروض
او اعم او اخص منه ولم يكن ح واسطة فی الثبوت اصلا او كانت بالمعنی الذی ذكرنا آنفا اما
علی الاول فقط لان العرض ح يكون مقتضی الذات فيجوز ان يكون مساويا له كالتحيز اللاحق
للجسم او اعم منها مطلقا كالحيوان للناطق او اخص منها كعروض الاستعداد الخاص للتعجب
للحيوان او من وجه كعروض استعداد البياض الخاص للحيوان اما علی الثانی فلان الواسطة
ح تكون سفيرا محضا فيجوز ان تكون مساوية لذی الواسطة الذی هو معروض للعرض
حقيقة او اعم منه او اخص سواء كان ح ظاهرا من حيث الصدق او التحقق وبسببها يحتمل
ان يكون العرض مساويا للمعروض او اعم او اخص منه كالضحك بالنسبة الی الانسان بواسطة
التعجب الزوجية للاربعة بواسطة الانقسام الی المتساويين والتعقل للنوع بسبب الاختلاف
فی الوضع والناطق للحيوان بسبب الانسان والصورة النوعية للجسم الطبيعی بواسطته او

انما هو من نحو ذلك انما لم يتعرض المحشي لنفي الواسطة في العروض لان المقصود اثبات جواز كون العرض مساويا للمعروض او اعم او اخص منه ومن المعلوم انه لا دخل فيه لهذا النفي كما لا يخفى على اولي الالباب فان قلت ما الوجه في ارجاع ضمير قوله او تكون الى الواسطة في الثبوت بمعنى ما يكون فيه ذو الواسطة فقط متصفا بالصفة دونها بالمعنى الآخر قلت لو ارجع الضمير الى الواسطة بالمعنى الآخر على تقدير ان يقرء قوله ويكون على صيغة المعلوم المذكر الغائب لا يصح تعميم العرض الذاتي بقوله هذا لانه ليس المعتبر العرض الذاتي من الواسطة في الثبوت الا اذا كانت الواسطة فيه مساوية لذيها فلا يكون ح ما يعرض الشيء بسبب هذه الواسطة الا مساويا للمعروض دون الاعم منه ومن غيره اي العموم والخصوص فتأمل وعلى تقدير ان يقرء قوله وتكون آه على صيغة المونث الغائب يكون حاصل قوله او يكون وتكون آه انه يجوز ان تتحقق الواسطة في الثبوت بمعنى ما يكون فيه كل من الواسطة وذيها متصفا بالصفة ومعروضا حقيقيا لها ويكون هذه الواسطة مساوية لذيها او اعم او اخص منه ويلزم منه ان يكون ما يعرض الشيء بواسطة الاعم او الاخص واسطة كذائية عرضا ذاتيا له مع ان ما يعرض الشيء بواسطة بسبب هذه الوسائط لا يكون عرضا ذاتيا عندهم الا اذا كانت الواسطة مساوية للمعروض ثم لا يخفى على اللبيب ان في قوله ويكون آه من الاختلال اما على تقدير القراءة الاولى فللزوم لغوية هذا القول من قوله السابق فيكون مساويا له او اعم او اخص منه او من وجه بل على تفصيل على قوله ويكون آه وعلى تقدير القراءة الثانية فلعدم مساعدة ما وقع ذيل قوله ويكون من قوله مساويا له لعدم التطابق بين الخبر والاسم فان الاسم مونث والخبر مذكر قوله ومما ذكرنا من مساواة الواسطة لذيها في العرض الذاتي الغير الاولي يظهر ان في تمثيل آه اعلم انه لما ورد على تمثيلهم العرض الذاتي الذي يلحق الشيء بواسطة للامر المساوي وهو واسطة في العروض بالضحك الذي يعرض للانسان بواسطة التعجب ان التعجب اللاحق للانسان بواسطة ادراك الامر الغريب ما اشار اليه المحشي بقوله لان المراد من الوسائط آه حاصله انه يلزم على هذين التمثيلين

ان يكون مفهوم المدرك والمتعجب اللذين هما واسطتان في العروض متساويان لانهما على زعمكم معروضا حقيقيا للضاحك والمتعجب ومتصفا بهما بناء على ان مرادهم من الوسائط مفهوماتها المذكورة وان المساواة وغيرها من النسب يعني العموم والخصوص والمباينة انما يكون بحسب المفهوم مع انه من البين ان مفهوم المتعجب والمدرك ليس معروضا حقيقيا للضاحك والمتعجب ولا يتوهم انه ينبغي للمحشي على حسب التمثيل ان يقول في تقرير الايراد بدل قوله مفهوم المتعجب المدرك ليس معروضا حقيقيا للضاحك والمتعجب قوله مفهوم التعجب والادراك ليس معروضا حقيقيا للتعجب والضحك لانه لما اعتبر في حمل العرض الذاتي على موضوعه الحمل المواطاتي كما يظهر ان حمل الضحك على التعجب والتعجب على الادراك ليس كذلك بل حمل بالاشتقاق عدل عنه الى ما قرره ولا شك انه مما ان اراد من المصادر اسماء الفاعلين ليتحقق الحمل المعتبر من الحمل المواطاة فان حمل الضاحك على المتعجب والمتعجب على المدرك حمل بالمواطاة اجاب عنه المحشي بان تمثيلهم بهذين المثالين ليس على الحقيقة ليرد الايراد المذكور بل على سبيل المسامحة وخلاف الظاهر بناء على انه لما كان لمفهوم المتعجب والمدرك دخل فيما هو متساو للانسان وهو التعجب والمدرك باعتبار اخذ الموصوف الخاص فيه عد واسطة ومعروضا حقيقيا ورد فائدة جليلة يجب التنبيه عليها وهو ان المحشي ادعى تمثيله للعرض الذاتي بواسطة المساوي بالتعجب اللاحق بواسطة الادراك للامر الغريب الى ان التمثيل بالعرض الاولي بالتعجب غير صحيح فان من الظاهر ان التعجب ليس اولا وبالذات عارضا للانسان ليكون عرضا اوليا له بل بواسطة ادراك الامر الغريب فحاله كحال الضحك في ان لحوقه للانسان بالواسطة فيكون عرضا ذاتيا غير اولي لا محالة قوله وما قال المحشي آه اشارة الى ايراد يرد على قوله ولا شك ان مفهوم المتعجب والمدرك ليس معروضا حقيقيا للضاحك والمتعجب حاصله انه يجب ان يكون مفهوم المتعجب معروضا حقيقيا للضاحك كذا المدرك للمتعجب بناء على ما قاله الشريف المحقق في حاشيته القديمة المتعلقة على شرح التجريد من انه لما كان مفهوم الشي باعتبار الافراد

شئ ای من حیث ہو ہو متحدا مع افرادہ یجب ان یصدق علیہ یصدق علی الفرد والا لم
یتحقق الاتحاد رأسا لم یصدق علیہ من حیث انہ مقید بقید الاطلاق فیکون الضاحک الذی
لا شبہۃ فی صدقہ علی فرد التعجب صادقا علی مفہوم التعجب ایض وصدق الشئ علی الشئ
عبارۃ عن عروضہ لہ فیکون مفہوم التعجب ح معروضا حقیقیا للضاحک البتۃ وقس
علی ہذا حال التعجب والمدرک ایض **قولہ** فکانہ آہ جواب للایراد بتوجیہ کلام الشارح المحقق
بتوجیہین اشار الی احدہما بقولہ اراد بمفہومہ المفہوم الذاتی آہ حاصلہ ان الشارح اراد بالمفہوم
فیما قالہ من ان کلما یصدق علی فرد شئ یصدق علی مفہوم ذلک الشئ المفہوم الذی یکون
ذاتیا لفردہ لا مطلق المفہوم اعم من ان یکون ذاتیا لہ او عرضیا لان الدلیل الذی ورد
لوجوب ہذا الصدق من اتحاد المفہوم مع فردہ انما یجری فی المفہوم الذی یکون ذاتیا
للفرد لا فیما کان عرضیا لہ فلا یوجب صدق الضاحک علی فرد التعجب من الانسان
صدقہ علی مفہوم التعجب لان مفہوم التعجب لیس بذاتی لہ حتی یلزم منہ ان یکون مفہوم
التعجب معروضا حقیقیا للضاحک وقس علی ہذا حال التعجب والمدرک ولا یخفی علی
المستیقظ انہ مع قطع النظر عن ان ہذا التوجیہ لقول الشارح مخالف لتصریحہ بان المراد من
المفہوم المفہوم العرضی فمرادہ من اتحاد المفہوم مع الفرد لیس الاتحاد بحسب الحقیقۃ بل
الاتحاد فی المصداق ولا ریب فی تحققہ فی المفہوم العرضی مع افرادہ یرد علیہ ان کلا لکم
منقوض بالفردیۃ فانہا صادقۃ علی الفرد مع انہا غیر صادقۃ علی الطبیعۃ من حیث ہی التی
تکون ذاتیۃ لہ والی آخرہما بقولہ واراد بالصدق علی ذلک المفہوم ما یشتمل الصدق لا علی
سبیل الحقیقۃ یعنی ان الشارح المحقق اراد بصدق ما یصدق علی الفرد علی مفہومہ من حیث
ہو الصدق الذی یشتمل الصدق لا علی سبیل الحقیقۃ ای المجاز فیشتمل ذلک الصدق ح
کلا الصدقین ای علی سبیل الحقیقۃ او المجاز ولم یقع فی بعض النسخ لفظ لا علی قولہ علی سبیل
الحقیقۃ فیکون المعنی ان الشارح اراد بالصدق آہ ما یشتمل الصدق علی سبیل الحقیقۃ لا ما یختص

فدخل الصدق على سبيل المجاز فيج ايضا فليس الفرق بين النسختين الا ذكر الصدق على سبيل المجاز على النسخة الثانية بالايماء والمقابلة بالتصريح على خلاف النسخة الاولى وعلى كلتا النسختين يكون حاصل كلام الشارح انه اذا صدق شئ على فرد شئ يجب ان يصدق على مفهوم هذا الشئ سواء كان هذا الصدق على سبيل الحقيقة وهو فيما اذا كان المفهوم ذاتيا للفرد او على سبيل المجاز وهو فيما اذا كان المفهوم عرضيا للفرد فتصدق الضاحك على فرد المتعجب من الانسان وان يجب صدقه على مفهوم المتعجب لكن هذا الصدق ليس على سبيل الحقيقة حتى يلزم منه ان يكون مفهوم المتعجب معروضا حقيقيا للضاحك بل على سبيل المجاز لان المتعجب عرضي اذا عرفت هذا فاعلم ان الواو التي وقعت في بعض النسخ على قوله او بالصدق بدل لفظ او الموضوعة للترديد فهي بمعنى او كما لا يخفى على التامل المتوقد **قوله** والا فلا يخفى آه دليل لقوله او بالصدق آه حاصله انه لو لم يرد من الصدق ههنا المعنى الاعم بل الاخص وهو الصدق على سبيل الحقيقة لم يصح قول الشارح ان كلما يصدق على فرد شئ يصدق على مفهومه الا بشرط شئ لان مناط الصدق الحقيقي قيام مبدأ الاشتقاق بالموضوع ومن الظاهر انه لا يلزم من قيام المبدأ بالفرد قيامه بالمفهوم لا بشرط شئ ليلزم منه الصدق الحقيقي الا ترى ان القيام الذي هو مبدأ القائم قائم لفرد الانسان كزيد وليس بقائم بمفهوم الانسان ثم لما كان المتوهم ان يتوهم ان لا نسلم ان مناط الصدق الحقيقي قيام مبدأ الاشتقاق بالموضوع فان الصدق في الحمل الاولي متحقق ولم يتحقق القيام فيه اشار المحشي الى دفعه في منهية ذيل قوله كيف ومناط الصدق آه بقوله اي مناط الصدق والحمل مع الاتحاد قيام مبدأ الاشتقاق بالموضوع انتهى حاصله ان كلامنا ليس في الصدق والحمل مع الاتحاد حتى يرد السؤال بالصدق الذي يكون في الحمل الاولي بل في صدق الامور وحملها على معروضاتها وظاهر ان هذا الصدق والحمل على الحقيقة لا يكون الا بقيام مبدأ الاشتقاق بالموضوع **قوله** وبالتحقيق آه جواب للايراد الذي اورده سابقا على تمثيلهم المذكور بالايرادة من الضحك الضاحك والتعجب المتعجب ودفع ما يتوهم آه من ان اللازم المساوي

المتصف بالعرض الذی یتصف بسببہ المعروض یکون عرضا ذاتیا للمعروض ویلزم منہ کون شئ عرضا ذاتیا لشئ وواسطۃ لثبوت العرض الذاتی لہ وہذا کما تری وحاصلہ ان الامر المساوی لہ اعتباران اعتبار نفس مفہومہ من حیث ہو مع قطع النظر من اعتبارہ مع ما یساویہ واعتبار انہ متحد معہ ولو بالعرض فبالاعتبار الاول لایکون واسطۃ فی ثبوت العرض لما یساویہ بل عرضا ذاتیا لہ وبالاعتبار الثانی یجوز ان یکون معروضا للعرض الذاتی ویکون واسطۃ لثبوتہ لما یساویہ فالمتعجب اذا اخذ من حیث نفس مفہومہ مع قطع النظر عن اعتبارہ مع المعروض المساوی لہ ای الطبیعۃ الانسانیۃ یکون عرضا ذاتیا للانسان لایکون واسطۃ فی العروض لثبوت الضاحک للانسان حتی یرد الایراد المذکور واذا اخذ من حیث انہ متحد مع ذلک المعروض حتی یکون المتعجب ح عبارۃ عن الانسان تام لہ التعجب یکون معروضا حقیقیا للضاحک ومتحدا مع الطبیعۃ الانسانیۃ ولا یلزم فیہ شناعۃ اص فانہ من الظاہر ان الانسان نفسہ لایتصف بالضاحک اولا وبالذات اص وانما یتصف اذا اخذ مع المتعجب فثبوت الضاحک یکون ح للمتعجب اولا وبالذات وللانسان ثانیا وبالعرض بواسطۃ ولا مضایقۃ فی کون الشئ عرضیا للشئ وواسطۃ فی ثبوت عرض لہذا الشئ بالاعتبارین قولہ فلیتامل آہ اشارۃ الی ان ہذا التحقیق خلاف التحقیق فان المساوی بالاعتبار الثانی یکون متحدا مع فردہ بالذات فکیف یکون واسطۃ فی ثبوت عرض للمعروض ای الفرد لان الواسطۃ لابد ان تکون مغایرۃ بالذات لذی الواسطۃ علی انہ یلزم ان یکون ذو الواسطۃ معروضا للعرض مرتین مرۃ بنفسہ ومرۃ فی ضمن الواسطۃ فلا یمکن ان یکون المتعجب بالاعتبار الثانی واسطۃ فی ثبوت الضاحک للانسان فالحق ان واسطۃ التعجب والادراک لثبوت الضحک والتعجب للانسان لیست الا علی طریق الواسطۃ فی الثبوت بمعنی مایکون الواسطۃ فیہ علۃ لثبوت الصفۃ لذی الواسطۃ ولایکون نفسہا متصفۃ بہا فانہ من الظاہر ان مفہوم المتعجب الذی ہو غیر متصف بالضحک قطعا علۃ وواسطۃ لثبوتہ للانسان وکذا الادراک للامر الغریب لکذ

هو غير متصف بالتعجب علة وواسطة لثبوته للانسان قال الشارح على ما ذكره المتأخرون
اه اعلم انه لما كان وقوع هذا القول من الشارح ذيل تفسير العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي
يلحق الشيء لذاته او لما يساويه موهما انه متعلق به وقيد له يعني ان هذا التفسير تفسير عند المتأخرين
لا المتقدمين اعترض عليه السيد ابو الفتح بقوله المشهور ان المتأخرين ذهبوا الى ان اللاحق
للشيء بواسطة جزئه الاعم من الاعراض الذاتية المبحوثة عنها في العلوم وعرفوا العرض
الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لجزئه او لخارج يساويه واما المتقدمون
فقد ذهبوا الى ان اللاحق بواسطة جزئه الاعم ليس منها وعرفوا العرض الذاتي بالخارج
المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لما يساويه فظهر ان ما جعله مذهب المتأخرين انما هو مذهب
المتقدمين وما هو الا خلط وخبط انتهى ودفع المحشي هذا الاعتراض بطريقين احدهما ما اشار
اليه المحشي بقوله متعلق بتفسير الموضوع وهذا هو الذي ذكره ذلك الفاضل الغير حاصله ان
ان قول الشارح على ما ذكره المتأخرون متعلق بتفسير العرض الذاتي وقيد له وان كان
وقوعه ذيله موهما له حتى يتوجه عليه الاعتراض بل هو متعلق بتفسير الموضوع فيكون حاصل كلام الشارح
ان تفسير موضوع العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية مذهب المتأخرين دون المتقدمين
فذكر تفسير العرض الذاتي في اثناء الكلام على سبيل الاستطراد وبناء على انه الحق عنده ثم
استدل المحشي على هذا التعلق بقوله فان الشيخ آه وله تقرير ان الاول على تقدير حمل قول
الشيخ الاحوال المنسوبة الواقع في كلامه الآتي الذي سينقله المحشي على الاعراض التي ليست
ذاتية بل غريبة بناء على انه قد عطف العوارض الذاتية على الاحوال المنسوبة والعطف يقتضي
تغاير المعطوف والمعطوف عليه غالبا حاصله انه لما فسر الشيخ الرئيس الذي هو من المتقدمين
موضوع الصناعة والعلم بما يبحث فيها عن الاحوال المنسوبة والعوارض الذاتية بمعنى انه عبارة
عما يبحث في العلم عن الاعراض الذاتية والغريبة كلتيهما علم منه ان تفسير موضوع العلم بما يبحث
فيه عن عوارضه الذاتية مذهب المتأخرين دون المتقدمين فلا جرم ان يكون قول الشارح

على ما ذكره المتاخرون متعلقا بتفسير الموضوع ولا يذهب عليك ان تقرير كلام المحشي بهذا النمط مما لا يرضى به هو فانه سيصرح ان قول الشيخ والعوارض الذاتية تفسير للاحوال المنسوبة والثاني على تقدير حمل قول الشيخ الاعراض المنسوبة على العوارض الذاتية بناء على ان عطف قوله والعوارض الذاتية على الاحوال المنسوبة عطف تفسيري حاصله انه فسر الشيخ الرئيس الذي هو من المتاخرين موضوع الصناعة بما يبحث فيها عن الاحوال المنسوبة والعوارض الذاتية يعني انه عبارة عما يبحث في الصناعة عن عوارضه الذاتية فقط علم منه ان تفسير موضوع الصناعة بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية مذهب المتاخرين دون المتقدمين فيكون قوله على ما ذكره المتاخرون لا محالة على هذا التقدير ايض متعلقا بتفسير الموضوع فان قلت انه يلزم على هذا التقرير ان يكون الشيخ من المتاخرين والتقرير الاول يأبى من قوله ويحتمل ان يتعلق اه يدل على انه من المتقدمين فما وجه التوفيق بينهما قلت لما كان الشيخ متاخرا عن البعض كالمعلم الاول والثاني ومتقدما على البعض كالامام الرازي والمحقق الطوسي لا باس في عده تارة من المتاخرين بالاعتبار الاول وتارة من المتقدمين بالاعتبار الثاني وانت خبير بان في كلا التقريرين فان تفسير الشيخ لموضوع علم الصناعة بما يبحث فيها لا يدل على ان قول الشارح على ما ذكره المتاخرون متعلق بتفسير الموضوع لا بتفسير العرض الذاتي كما لا يخفى على المتامل المنصف وثانيهما وهو الذي اورده بقوله ويحتمل ان يتعلق بتفسير العرض آه وهذا جواب بعد تسليم ان قوله على ما ذكره المتاخرون متعلق بتفسير العرض الذاتي فحاصله ان قول الشارح على ما ذكره المتاخرون يصح تعلقه بتفسير العرض الذاتي ايض سواء قيل بتعلقه به فقط او مع تفسير الموضوع يعني بمجموع التفسيرين بالارادة من المتاخرين جمهورهم اي اكثرهم كشارح المطالع ومن تبعهم لا كلهم فيكون حاصل كلام الشارح ان العرض الذاتي بمعنى ما يلحق الشئ لذاته او لما يساويه او هو مع تفسير موضوع العلم بما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية مذهب اكثر المتاخرين فاشار الشارح بهذا الى خلاف بعضهم

حيث زعموا ان ما يلحق الشيء لجزئه الاعم ايضا عرض ذاتي له ذهابا الى خلاف المتقدمين حتى يرد انه كان
المذكور فان من المتقدمين الشيخ الرئيس قد وصف تفسير العرض الذاتي بما يلحق الشيء لذاته
او لما يساويه في برهان الشفاء بانه اشد تحقيقا فلو كان في تفسير العرض الذاتي خلاف
المتقدمين لنقله ايضا البتة لانه وقف بحالهم ولم يقل انه اشد تحقيقا وفيه ثانيه قال كالجسم
الطبعي في قولهم كل جسم فله حيز طبعي فان الجسم الطبعي الذي وقع موضوعا في هذا القول الذي
هو مسئلة من مسائل العلم الطبعي عين موضوع العلم الطبعي فان موضوعه ليس الا الجسم الطبعي
والحيز الطبعي الذي هو عرض ذاتي للجسم الطبعي وقع محمولا في هذا القول ثم اعلم انه ليس المراد
من الجسم الطبعي في امثال هذه المواضع نفسه بل مع اعتباره مع الصورة النوعية لان موضوع
العلم الطبعي ليس الا هذا دون ذلك قال الش كالحيوان في قولهم كل حيوان فله قوة اللمس
فان الحيوان الذي وقع في هذا القول الذي هو مسئلة من مسائل الطبعي موضوعا نوع للجسم الطبعي
الذي هو موضوع للطبعي ويثبت ما هو عرض ذاتي له اعني قوة اللمس فانها لا توجد الا في
الحيوان دون غيره قال والفلك لا يقبل الخرق والالتيام فان الفلك الذي هو
موضوع في هذا القول الذي هو من مسائل الطبعي نوع من انواع الجسم الطبعي موضوعا
للعلم الطبعي ويثبت له ما هو عرض ذاتي له اعني عدم قبول الخرق والالتيام فانه لا يوجد
الا فيه دون سائر انواع الجسم الطبعي قوله او بان يكون جزئه موضوع المسئلة كما يقال العنصر
تفسد وتتبدل باخرى قد بعض الاعاظم المراد بالجزء الجزء الخارجي فان الجزء المحمول قد يكون
اعم فجعله موضوعا واثبات ما هو عرض ذاتي له يخرج البحث الى ما هو اعم وهو خروج عن الصناعة
انتهى ثم اعلم ان الظاهر ان ضمير جزئه يرجع الى موضوع العلم يدل عليه ما ذكره في منهيته بقوله
موضوع المسئلة جزء لموضوع العلم ومحموله اي الكون والفساد عرض ذاتي لنوع جزء موضوع
العلم فانه يلحق الجسم العنصري البسيط بواسطة الهيولى العنصرية المساوية له تحققا انتهى ويكون
المراد من الصورة التي وقعت في القول المذكور الذي هو مسئلة من مسائل العلم الطبعي

وحكم بجزئيتها لموضوع العلم الطبعي الصورة الجسمية بناء على ان الجسم الطبعي الذي هو موضوعه
مركب منها ومن الهيولى ومن تبدلها تبدلها باشخاصها ولا يصح ان يراد منها الصورة
النوعية لانها ليست جزء لموضوع العلم الطبعي ولا يخفى ما فيه فان تبدل الصورة الجسمية
ليس من مسائل الطبعي حتى يصح به ان يقال ان موضوع القول المذكور جزء لموضوع العلم الطبعي
على ان موضوع الجسم الطبعي ليس نفس الجسم المطلق مع اعتبار كونه ذا صورة نوعية كما عرفت
فلو اريد من الصورة المذكورة الصورة النوعية لا يلزم شناعة ام فانها جزء لموضوع العلم
ح البتة ويحتمل ان يرجع ضمير جزءه الى النوع فيكون الحاصل ح انه قد يجعل جزء نوع موضوع
العلم موضوع المسئلة فيكون المراد من الصورة المذكورة ح الصورة النوعية فانها جزء للجسم
العنصري الذي هو نوع للجسم الطبعي الذي هو موضوع للطبعي ومن تبدلها تبدلها بانواعها
فان الصورة النوعية للعناصر يتبدل بعضها ببعض كالنار فانها قد تتبدل الى الهواء
كما يشاهد في المصباح فان شعلته لو بقيت لرئيت وتحركت الى مكانها الطبعي على سمت
خط مستقيم لانه اقرب الطرق الى وصولها الى مكانها فاحرقت ما حاذاها من الخشب ونحوها
وكالماء فانها تنقلب هواء بالحر كما يشاهد عند غليان القدر فعلى هذا الاحتمال لا بد ان يقدر
لفظ النوع في الحاشية المنهية بعد اللام الجارة التي وقعت في قوله لموضوع العلم على انه
مضاف للموضوع لئلا يرد ان هذا الاحتمال لا يطابق ما في الحاشية المنهية المذكورة فانها
تدل صريحا على ان الضمير يرجع الى موضوع العلم وفيه بحث افاده بعض الاعاظم من ان تجويز
البحث عن جزء النوع مع كونه مباينا له بعيد كل البعد واما البحث عن الصورة المذكورة
في القول المذكور فليس الا من جهة ان الصورة عرض ذاتي للجسم الذي هو موضوع للعلم الطبعي
لانها خارجة عنه محمولة عليه بالاشتقاق وقد صرح بان الصور اعراض ذاتية للجسم والعجب
من بعض الافاضل انه حمل كلام المفيد على انه اعتراض على قول المحقق المدقق بان ضمير
جزءه يرجع الى النوع ثم اجاب عنه بان المحقق بين احتمال مرجع الضمير ولم يجوز البحث

من جزء النوع وذوجه التعجب قد قال ان غرض المقيد من كلامه ليس اعتراض على كلام المحشي
بل على الفهم من كلام الشارح اعني رجوع ضمير جزءه الى النوع بان فيه تجويز البحث عن مباين
قال الشارح او يثبت له لا بعرضه لامر اعم آه عطف على قوله ويثبت الذي وقع ذيل
قوله او بان يحمل فوقه موضوع المسئلة فالحاصل انه قد يحمل نوع موضوع العلم موضوع
المسئلة ويثبت له لا بعرضه لامر اعم آه قوله واسطة في الثبوت على احد القسمين آه
وهو ما يكون الواسطة وذوها كلتاهما معروضتين للعارض حقيقة دون القسم الآخر وهو
ما يكون ذو الواسطة فيه معروضا للعارض دون الواسطة فان اللاحق للشيء بعلة
الواسطة يكون عرضا اوليا له فلا يكون البحث عنه بحثا عن العرض الغريب حتى يحتاج
فيه الى شرط عدم تجاوز الواسطة التي هو اعم من موضوع المسئلة عن موضوع العلم قوله
والبحث عما - وعرض آه مشتمل على السوال والجواب اما الاول فاشار اليه المحشي بقوله
لو جعت الى قوله عن الغريب آه تقريره ان اعتبار الشرط المذكور بناء على عدم تجويزهم
البحث عن العرض الغريب بموضوع العلم بل الظهور بطلان مبناه فانه قد يبحث عنه
عن عرض الى النوع موضوع العلم او نوع عرضه الذاتي مع انه لا شك في ان ذلك العرض
عرض غريب لموضوع العلم لا ذاتي له فانه لحقه بواسطة الامر الاخص وهو النوع واما الثاني
فاشار اليه بقوله لكنه في الحقيقة آه يعني ان البحث عن العرض المذكور ليس بحثا عن العرض
الغريب لموضوع العلم بل بحثا عن العرض الذاتي اذ مرجع البحث المذكور اليه بناء على الفرق
بين محمول المسئلة والعلم قوله فهذا الشرط آه اي شرط عدم تجاوز الواسطة التي تكون
اعم من موضوع المسئلة عن موضوع العلم انما هو على تقدير الفرق بين محمولي العلم والمسئلة
كان الظاهر ان يقول فهذا الشرط انما هو على تقدير عدم تجويزهم البحث عن العرض الغريب
لموضوع العلم لكن لما كان عدم تجويزهم البحث عن العرض الغريب موجبا وملزوما
للفرق المذكور عبر عنه بتعبير اعني بالشيء بلازمه والحاصل ان شرط عدم تجاوز الواسطة

التی تکون اعم من موضوع المسئلة من موضوع العلم انما هو علی تقدیر عدم تجویز البحث
عن العرض الغریب وابقاء تعریف موضوع العلم بما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیة
علی حاله ودون ما اذا حمل علی المسامحة بان ارید به ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیة التی
تنسب الی ذات المعروض سواء کان عارضا له بذاته او بامر مساو له او بالامر الاخص او الاعم
بل الشرط علی هذا التقدیر یفسد المقصود وهو تعمیم البحث لخروج البحث عن العرض الغریب للموضوع
العلم مع انه داخل علی هذا التقدیر فیه وثانیا انا وان سلمنا انه یجوز ان یکون لموضوع العلم فیما
یعرض له بواسطة الامر الاعم قیود مخصصة له بحیث یکون ذلک العرض عرضا ذاتیا له فلا
یکون البحث عنه بحثا من العرض الغریب فلا حاجة اذن الی اعتبار الشرط المذکور لاخراج
ذلک العرض عن العرض الغریب الا ان یقع علی اعتبار التقیید المذکور ینقلب الموضوع لان
الموضوع الذی کان سابقا مطلقا صار الآن مقیدا فیکون البحث عن العرض الذاتی
للموضوع الآخر لا للموضوع السابق فتامل واما ثالثا فبما قد یعترض بعض الاعاظم من ان تجویز البحث
عن العرض الغریب لیس تجویزا مطلقا بل العرض الغریب الذی هو عرض ذاتی لنوعه او
لما هو اعم من نوعه بشرط ان یکون لنفسه او من نوعه ولنوع العرض الذاتی او اعم منه بشرط
ان یکون لنفسه او لنوعه وهذا لان البحث لا یخرج عن موضوع الصناعة بخلاف ما اذا کان
لامر اعم من الموضوع فان البحث حینئذ یخرج عن موضوع الصناعة فهذا الشرط یحتاج الیه
علی کل تقدیر **قال** الشارح به ناقد التنزیل هو المحقق الطوسی **قال** الشارح کل مسکر ای شربه
حرام فان شرب المسکر الذی هو موضوع فی هذا القول الذی هی مسئلة من مسائل علم
الفقه الذی یبحث فیه عن افعال المکلفین نوع لموضوع هذا العلم وهو افعال المکلفین وثبت
الحرمة التی هی للموضوع بواسطة انه منهی عنه وهو وان کان اعم من موضوع المسئلة لتحققه
فی غیره کالقتل والسرقة فانهما ایضا منهیان عنهما لکنه لیس اعم من افعال المکلفین لان
النهی عنه لا یکون الا الفعل دون غیره ثم ان الفاضل الیزدی بعد نقل کلام السید السند بهذه

العبارة منشاء الاشتباه للمحقق الطوسی سوء اخذ المسئلة فان المسئلة ہی ان من الحرام
المسکر کما ان مسئلة النحوی ان من المرفوع الفاعل ومنه المبتدء قال ان ہذا مع مخالفته
لعنایة وہو ظاہر ومنی حیث یجری الدلیل علی اثبات الحرمة للمسکر لاثبات المسکرية للحرام
لایدفع اصل الاشکال فان محمول المسئلتین عارض لموضوعها الاعم فیکون عرضا غریبا
بالنسبة الی موضوع المسئلة وہذا اصل الایراد وکلام بعض النحاة فمنه الفاعل لاینبغی ان یشعر بان الحکم علی
بعض المرفوعية بالفاعلية وکذلک قول النحاة ان الظرف ما ہو خبر عن المبتدء قدم علیه قال الشارح
او یجعل عرضه الذاتی الضمیر راجع الی موضوع العلم یعنی تحمیل العرض الذاتی لموضوع العلم موضوع المسئلة
قال الشارح او نوعه الضمیر یرجع الی عرضه الذاتی یعنی تحمیل نوع العرض الذاتی لموضوع العلم موضوع
المسئلة قوله وہو اربع صور اشارة الی ان الضمیر المجرور فی قول الشارح یثبت لا لاحرف الذاتی
ضمیر المفعول فی ما یلحقه آہ راجع الی کل واحد من عرضه الذاتی ونوعه وان الخبر کما یتوہم من قبیل القولین اولاد
للتخصیص فان ہذین العرضين کما یکونان لنوع موضوع العلم یکونان للعرض الذاتی لموضوع
العلم ایضا فیکون ح اربع صور کما فصله المحشی قوله کقولهم کل حرکة منطبق علی الزمان
آہ فالحرکة التی وقعت موضوعة فی ہذا القول الذی ہو مسئلة من مسائل العلم الطبعی عرض
ذاتی للجسم الطبعی الذی ہو موضوع العلم الطبعی ویثبت لها الانطباق الذی ہو عرض ذاتی
لها قوله کقولهم کل حرکة تنقسم الی غیر النهاية فهذا القول مسئلة من مسائل العلم الطبعی وقد
وقع فیه الحرکة التی ہی عرض ذاتی للجسم الذی ہو موضوع للطبعی موضوعا ویثبت لها الانقسام
الی غیر النهاية بواسطة الاتصال الذی ہو اعم من الحرکة لا عن موضوع العلم الذی ہو الجسم
فان الاتصال لایکون بالذات الا للجسم وبهذا یستنبط اندفاع ما قد قیل ای ورده
من ان الاتصال قد یوجد فی غیر الجسم ایضا کالزمان فیکون ثبوت الانقسام الی غیر
النهاية للحرکة ح من جهة الاتصال الذی قد تجاوز عن موضوع العلم الطبعی وہو الجسم
فکیف یصلح البحث عنه فیه فان شرطه عدم تجاوز الواسطة الاعم عن موضوع العلم وقد صار ذلک

قد فان معنى التجاوز فيما حكموا به من عدم تجاوز الواسطة الاعم عن موضوع العلم تجاوزها الى غيره بحيث يلحقه بالذات ومن المعلوم ان تجاوز الاتصال من الجسم الى الزمان ليس بهذا النمط لان لحوقه به بواسطة الجسم الذى لا الاتصال بالذات بناء على ان الجسم معروض الزمان بواسطة الحركة العارضة له وما يلحق المعروض يلحق بعارضه بالواسطة وتمكين الاندفاع عنه بوجه آخر هو ان مرادهم عن عدم تجاوز الواسطة الاعم عن موضوع العلم عدم تجاوزه عنه وعن عارضه فتجاوز الاتصال الذى هو الواسطة الاعم عن الجسم الذى هو موضوع العلم الطبعى الى الزمان الذى هو عارضه ايضا او لم يتجاوز عن عارضه قوله ومثاله ما ذكر يعنى فى الشرح وهو قولهم كل متحرك بحركتين مستقيمتين لابد من ان يسكن بينهما فان المتحرك بالحركتين المستقيمتين الذى هو موضوع فى هذا القول الذى هو مسئلة من مسائل العلم الطبعى نوع للعرض الذاتى لموضوع العلم الذى هو الجسم فان العرض الذاتى له المتحرك المطلق من دون تقييد بالحركتين المستقيمتين فهذا المقيد لا يكون الا نوعا منه والسكون الذى يثبت للمقيد عرض ذاتى له لم يلحقه بواسطة الامر الاعم فهذا القول اشارة الى رد ما قال الفاضل اليزدى من ان المثال المذكور مثال للصورة الرابعة فان المتحرك بحركتين مستقيمتين نوع من المتحرك الذى هو عرض ذاتى للجسم الطبعى قد ثبت له السكون اللاحق لامر اعم لكن لا يتجاوز فى العموم عن الموضوع وهو الجسم الطبعى قوله كقولهم كل حركة بطيئة لا تخلل السكون بينها آه فهذا القول مسئلة من مسائل العلم الطبعى ووقع فيه الحركة البطيئة التى هى نوع من مطلق الحركة التى هى عرض ذاتى للجسم الذى هو موضوع للعلم الطبعى موضوعا وعدم تخلل السكون عارض لها لاحق له بسبب الاتصال الذى هو اعم منه لكنه ليس بعام متجاوز عن موضوع العلم قوله وبالجملة يكون موضوع المسئلة آه اشار بهذا القول الى انحاء البحث بان موضوع المسئلة لا يخ اما ان يكون مفردا او مركبا فاشار الى عادة انحاء الاول بقوله يكون موضوع المسئلة ثم بين محمول المسئلة ويكون محمولها آه واشار الى انحاء الثانى

بقوله وربما يكون موضوع المسئلة آه يعني ان تركيب موضوع المسئلة يكون على انحاء
منها ان يكون مركبا من موضوع العلم والعرض الذاتي لموضوع العلم ومثله المحشي بقوله
هل الجسم المتحرك يجتمع فيه اقتضاء قسري وطبعي معا فان الموضوع في هذا القول الذي هو مسئلة
من مسائل العلم الطبعي مركب من الجسم الذي هو موضوع الطبعي والتحرك الذي هو عرض
ذاتي للجسم ومنها ان يكون مركبا من نوع موضوع العلم والعرض الذاتي لموضوع
العلم ومثله بقوله هل الحيوان المتحرك يتحرك عن ارادة فان الموضوع في هذا القول الذي هو
مسئلة من مسائل العلم الطبعي مركب من الحيوان الذي هو نوع لموضوع العلم الطبعي الذي
هو الجسم ومن التحرك الذي هو عرض ذاتي للجسم ومنها ان يكون مركبا من نوع موضوع
العلم والعرض الذاتي لهذا النوع ومثله بقوله هل الحيوان المريد تتخلف حركته عن ارادة
التحريك فان الموضوع في هذا القول الذي هو من مسائل الفن الطبعي مركب من الحيوان
الذي هو نوع لموضوع العلم الطبعي الذي هو الجسم ومن المريد الذي هو عرض ذاتي للحيوان
ومنها ان يكون مركبا من العرض الذاتي لموضوع العلم والعرض الذاتي لهذا العرض
الذاتي ومثله بقوله هل البطوء الحركة تتخلل السكون بينه فان الموضوع في هذا القول الذي
هو من مسائل العلم الطبعي مركب من الحركة التي هي عرض ذاتي لموضوع العلم الطبعي الذي
هو الجسم ومن البطوء الذي هو عرض ذاتي للحركة **قوله** والحاصل آه واشارة الى ان طريق
البحث لا ينحصر فيما ذكر اذ مدار البحث على ان لا يكون البحث خارجا عن موضوع العلم واعراضه
المنسوبة اليه سواء كان من الامور المذكورة اولا فانه قد يبحث في العلم عن العرض الذاتي
للعرض الذي هو عرض ذاتي للعرض الذاتي لموضوع العلم الا ترى انه يبحث في العلم
الطبعي عن التقدم والتاخر العارضين للزمان العارض للحركة العارضة للجسم الطبعي الذي
هو موضوع العلم الا ترى انه يبحث في العلم الطبعي عن التقدم والتاخر العارضين للزمان
العارض للحركة العارضة للجسم الطبعي الذي هو موضوع العلم الطبعي اندفع ما قيل ذيل قوله الناتج

بالجملة آه المقصود بهذا القول استيعاب جميع انحاء البحث فی العلم لئلا یتوہم اختصاص البحث
بالبعض دون البعض کما یتوہم من الحاشیة الجلالیة انتہی لان ہذا القول یدل صریحا علی
ان یبین المقصود من قوله السابق تبیین انحاء البحث علی طریق الاستیعاب والانحصار
قال ثم فقولهم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیة آه تفریع علی التعمیم ما تقدم من قوله او
بان یقال آه من انه قد یبحث فی العلم عن الاعراض الذاتیة لنوع موضوع العلم او عرضه الذاتی
الی غیر ذلک فهذا القول جواب ایراد یرد علی تعریف المتاخرین لموضوع العلم بما یبحث
فیه عن عوارضه الذاتیة من ان ہذا التعریف یکاد ان لا یصح فانه یدل علی انه لا یبحث
فی العلم الا عن العوارض الذاتیة لموضوع العلم دون غیره مع انه قد یبحث
فیه عن الاعراض الذاتیة لنوع موضوع العلم وعرضه الذاتی الی غیر
ذلک وتقریر الدفع ان تعریف المتاخرین لموضوع العلم بما یبحث
فیه عن اعراضه الذاتیة مجمل یشتمل البحث عن جمیع الاعراض
سواء کانت ذاتیة لموضوع العلم او لغیره کالنوع ونحوه فان
المراد به ما یرجع البحث فی العلم الی العوارض الذاتیة لموضوع
العلم اما علی التقدیر الاول فظ واما علی التقدیر الثانی فبان البحث عن العرض
انما ہو لابانة العرض الذاتی لموضوع العلم کما ستطلع علیه فیجب ان یرجع الی البحث عن
العرض الذاتی لموضوع العلم ولا شک فی تحققه ثم اعلم ان تقریر الدفع بہذا النمط انما یطبق
علی التوجیه الثانی من التوجیهین الآتیین فی قوله واما تعریف المتاخرین آه بعد حمل قولهم
ما یبحث علی ما یرجع دون التوجیه الاول اذ علی ہذا الاجمال فی التعریف حتی یصح به ان یقال
انه مجمل تفصیله ما ذکرنا بل اختیار بعض شقوق البحث وہو کون العرض عرضا ذاتیا لموضوع
العلم وترک شقوق اخر اذا عرفت ہذا فینبغی للشارح ان یورد کلامه بہذا النمط فقولهم ما یبحث
عن اعراضه الذاتیة اما محمول علی المسامحة اعتمادا علی التفصیل فی مقامه او مجمل تفصیله ما ذکرنا

اذ لا ريب فى انه الى آخر قوله لمن تتبع ليكون بيانا للتوجيهين على ان فيه اختصارا ثم يورد
بعده هذا مبنى على الفرق الى آخر قوله لا يخ عن احدهما ليكون متعلقا بالتوجيه الثانى ثم يورد
قوله وقد نص الشيخ الى آخره قوله كما مر تفصيله وبعده يورد قوله فان قلت آه قال الشارح
اذ لا ريب بل لقوله تفصيله ما ذكرناه قوله السيد ابو الفتح فيه انه يجوز ان يكون البحث فى العلوم
عن الاحوال المختصة بانواع موضوع العلم واقعا على سبيل التطفل ورا جعا الى البحث عن الاحوال
المشتركة التى هى عوارض ذاتية لموضوعاتها المتضمنة اياها قال الشارح وقد نص الشيخ فى الشفا
بعد ما عرف موضوع الصناعة بما يبحث فيه آه فى هذا القول تاييد ان على ان قولهم ما يبحث فيه
عن اعراضه الذاتية مجمل تفصيله المذكور حاصله انه لما كان تعريف الشيخ الرئيس لموضوع
الصناعة بما يبحث فيها وكذا تخصيصه ان المسائل هى القضايا التى آه يدل على انه قد يبحث
فى العلوم عن العوارض التى ليست اعراضا ذاتية لموضوع الصناعة بل لنوعها وغيره مما يكون
اخص من موضوع العلم ويكون لحوقه به بواسطة هذا الاخص اما دلالة القول الثانى فظاهر
واما دلالة لفظ الذاتية فبان عطفت قوله والعوارض الذاتية على الاحوال المنسوبة
يقتضى ان يكون المراد من الاحوال المنسوبة هى الاعراض التى لا تكون اعراضا ذاتية
لموضوع الصناعة بل لغيره كالنوع ونحوه بناء على ان الاصل فى العطف مغايرة المعطوف للمعطوف
عليه يدل ان يقيد تعريف المتاخرين لموضوع الصناعة بما يبحث عن اعراضه الذاتية مجمل تفصيله
المذكور ليطابق كلام الشيخ فى الشفا ثم اعلم ان ضميرها واليها الواقعين فى كلامه راجع الى
الاشياء المذكورة فيه سابقا حيث قال الموضوعات هى الاشياء التى يبحث فى الصناعة عن الاحوال
المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها لكن الشارح نقل بعض عبارة الشيخ بعينه وترك بعضها واورد
بدله عبارة اخرى قوله لا خلاف فى ان ما يعرض آه رد على ما فهمه الشارح من كلام الشيخ من انه يدل
على انه قد يبحث فى الصناعة عن الاعراض التى ليست اعراضا ذاتية لموضوع الصناعة بل لنوعه
ولغيره مما يكون اخص من موضوع العلم ويكون لحوقه به بواسطة هذا الاخص حيث حمل قول الشيخ

ة الاحوال المنسوبة على ان المراد بالاعراض التى ليست اعراضا ذاتية لموضوع العلم فانه لما لم
يكن لاحد من المتقدمين والمتاخرين خلاف فى ان ما يعرض للشئ بواسطة الامر الاخص
كما يعرض الشئ لموضوع العلم بواسطة نوعه مثلا عرض غريب للشئ والعرض الغريب لا ينسب الى
ما هو عرض غريب له لم يصح ان يحمل قول الشيخ الاحوال المنسوبة على ما حمل عليه فكيف يصح عده
من الاحوال بل يحمل على ان مراده منه الاعراض الذاتية فان قلت لو كان المراد من
الاحوال المنسوبة الاعراض الذاتية فما الفائدة فى ذكر لفظ الاعراض الذاتية بعده قلت
لما كان فى قوله الاحوال المنسوبة ابهام ذكره لفظ العوارض الذاتية بعده للبيان ورفع الابهام
فيكون عطف الاعراض على الاحوال المنسوبة عطفا تفسيريا ولا شناعة فيه اذ قد يجئ العطف
للتفسير ايضا ومراد الشيخ بالعوارض الذاتية فى تخصيصه بان المسائل هى القضايا التى العوارض
الذاتية الشاملة لجميع افراد الموضوع لكن لما كانت منقسمة الى قسمين قسم يكون شموله لجميع
افراد الموضوع على الانفراد كالتحيز للجسم فان كل جسم متحيز وقسم يكون شموله على سبيل التقابل
بان يكون هو مع ما يقابله شاملا لجميع الافراد كالزوجية للعدد فانها مع مقابلها وهو الفردية
تشتمل جميع افراد العدد لان فردا من افراده لا يخلو اما ان يكون زوجا او فردا اشار الشيخ
الى الاول بقوله اعراض ذاتية لهذا الموضوع والى الثانى بقوله او لانواعه او عوارضه فان
فى هذه الصورة وان لم يكن العرض الذاتى بانفراده شاملا لجميع افراد الموضوع لكنه مع مقابل
له شامل لها البتة فمراد المحشى من الاطلاق المذكور فى قوله العوارض الذاتية الشاملة لافراد
المعروض على الاطلاق غير ما اراد منه فى قوله ما يشتمل افراد الموضوع على الاطلاق فان المراد
منه فى القول الاول العموم فيكون الحاصل ان الشمول المعتبر فى العرض الذاتى لافراد المعروض
اعم من ان يكون على سبيل الانفراد او على سبيل التقابل و فى القول الثانى الانفراد فمعناه
ما يشتمل جميع افراد المعروض على سبيل الانفراد من دون التقابل والذى ذهب عليه ان
دعوى عدم الخلاف بين المتقدمين والمتاخرين فى ان ما يعرض للشئ بواسطة الامر الاخص

لا يبحث عنه في العلم امر ادعاء بلا دليل وما وقع في عباراتهم من ان الاعراض الغريبة لا يبحث
عنها في العلوم فليس مرادهم منه الا انه لا يبحث عنها فيها بان تحمل محمولة بما هي اعراض غريبة
او يستفاد منها تصديق الا انها لا يبحث عنها اصلا بان يثبت لانواع الموضوع ولا بان يثبت
لاعراضه على انه لو لم يجز البحث الا عن الاعراض الذاتية لموضوع الصناعة لم يجز ان يقع
موضوع المسائل الا موضوع الصناعة دون نوعه مثلا لان الاعراض الذاتية للموضوع عرضية
لنوعه لان عروضها للنوع بواسطة الامر الاعم وهو موضوع الصناعة مع انه قد شرط الشيخ
وغيره ان يكون محمول المسائل البرهانية اعراضا ذاتية لموضوعاتها فتامل فيه لم تبينا
وهو تلميذ الشيخ تاييد على انه ليس مراد الشيخ من كلامه ما فهمه الشارح من تجويز البحث عن الاعراض
التي ليست اعراضا ذاتية لموضوع العلم بل غريبة فان تنصيص بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل
بانه لا يبحث في العلوم عن الاعراض الغريبة دليل على ان مختار الشيخ هو هذا اذ الظاهر ان تلميذه
لا يخالف لاستاذه في مثل هذا الكلام بهمنيار انه لو جاز البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع العلم
في العلم يلزم الخلل من ثلث وجوه الاول دخول كل علم في كل علم فانه لا شك ان العرض
الذاتي لموضوع كل علم عرض غريب لموضوع علم آخر لاحق له اما بواسطة الامر المباين او الاخص
او الاعم فيفقد الاستيناخ بين العلمين فيدخل كل علم في كل علم ويصار النظر في موضوع معين
نظرا الى موضوع موضوع كل علم لاتحاد العوارض حينئذ وثانيها لزوم كون العلم الجزئي علما
كليا لان البحث عن موضوع علم على تقدير جواز البحث عن الاعراض الغريبة يكون بحثا عن
موضوع كل علم بناء على ان ما هو عارض لاحدهما عارض للآخر كما عرفت آنفا فصار علما
كليا وقيل ان المراد بالعلم الجزئي العلم الطبيعي وبالعلم الكلي العلم الالهي ووجه دخول الالهي
في الثاني على تقدير البحث عن الاعراض الغريبة ظاهر لا يخفى على من له ادنى تفكر وثالثها
لزوم عدم كون العلوم متباينة لان تباين العلوم لا يكون الا بتباين عوارضها بان يكون
العوارض في علم غير ما يكون في علم آخر وعلى تقدير جواز البحث عن الاعراض الغريبة التي

لاتحاد العوارض ثم بعض الاعاظم لعل صاحب الشفاء اراد بالاعراض الغريبة التي نفى عن تجويز البحث عنها في العلوم الاعراض التي تكون غريبة بالنسبة الى موضوعات المسائل وموضوع الصناعة لا ما يكون اعراضا غريبا لموضوع الصناعة فقط كيف ولا يلزم من تجويز البحث عن الاعراض الغريبة لموضوع الصناعة اذا كانت اعراضا ذاتية لموضوعات المسائل اعني الانواع او انواع اعراضها دخول علم في علم آخر وصيرورته منتشرا لا في موضوع معين بل انما يلزم دخول الابحاث المتعلقة بانواع الموضوع وانواع اعراضه في العلم ولا فساد فيه وكذا لا يلزم من تجويز البحث عن الاعراض الذاتية للانواع وانواع الاعراض الذاتية وان كانت غريبة بالنسبة الى نفس موضوع الصناعة صيرورة العلم الجزئي كليا فان العلم الكلي يبحث فيه عما يعرض له من جهة الوجود والذي هو اعم وبه لا يلزم كون البحث من جهة الوجود اذ لا يصح البحث عن الاعراض التي عرضت للموضوع بواسطة امر اخص او اعم او مباين وكذا لا يبطل تباين العلوم فان كلها لا يبحث فيه عن موضوع علم آخر ولا نوعه ولا عرضه ولا نوعه فهو مغاير لهذا العلم **قال** الشارح واما تعريف المتاخرين آه معطوف على محذوف كانه قال واما تعريف الشيخ فقد عرفت توجيهه واما تعريف المتاخرين حيث لم ياخذوا فيه آه **قال** الشارح فانما محمول على المسامحة بان ذكروا شقا واحدا وهو كون العرض عرضا ذاتيا لموضوع العلم وتركوا اشقوقا اخر اعتمادا على التفصيل في مقامه **قوله** حاصله آه توضيحه ان حال محمول العلم كحال موضوعه فكما انه قد يكون موضوع العلم عين موضوع المسئلة وقد يكون غيره فكذلك محمول العلم قد يكون عين محمول المسئلة وقد يكون غيره مثال العينية من كل منهما قولهم كل جسم فله حيز طبيعي ومثال الغيرية من كل منهما قولهم كل فلك لا يقبل الخرق والالتيام وعلى كلا التقديرين يرجع البحث في العلم الى البحث عن العرض الذاتي لموضوع العلم اما على تقدير العينية فظ واما على تقدير الغيرية فبان الغرض من بحث محمولات المسائل آه ابانة العرض الذاتي لموضوع العلم وذاك هو المفهوم المردد بين محمولات المسائل كامتناع الخرق ونحوه بناء على ان شرته لا يمكن الا بحثه

ے مولانا عبد الحق ١٢

شق منه لنوع موضوع العلم مثلا وشق آخر لنوع آخر له فاثبت شقوقه لنوع نوع من
موضوع العلم فيرجع البحث ح اليه الى العرض الذاتي لموضوع العلم ثم اعترض عليه بقوله
وانت تعلم آه وهو مشتمل على اعتراضين اشار الى الاول منهما بقوله ان المفهوم المردد
حاصله ان المفهوم المردد بين محمولات المسائل كامتناع الخرق ومتعدد امر اعتباري
فكيف يبحث عنه في العلم لان المبحوث عنه فيه لا يكون الا ما هي احوال حقيقية للموضوع
على ما يحكم به الضرورة اذ لا كمال في معرفة الاحوال الاعتبارية والى الثاني اشار بقوله و
ايضا آه حاصله انه لو صح البحث عن المفهوم المردد الذي قلتم بكونه عرضا ذاتيا لموضوع العلم
يلزم ان لا يكون محمولات المسائل مقصودة بالذات لان البحث عنها ح انما
يكون من جهة اباتها للاعراض الذاتية لموضوع العلم وكونها آلة للانتقال
اليه فيكون تلك المحمولات ح اعراضا غريبة لموضوع العلم فلا تكون مقصودة بالذات مع
ان الضرورة تشهد على كون محمولات المسائل مقصودة بالذات لا اعراضا غريبة ولقوله
بقول الشيخ في برهان الشفاء الاعراض الغريبة لا تجعل مطلوبات في مسائل الصنائع البرهانية
اي العلوم البرهانية وانت خبير بما في كلا الاعتراضين من الخلل اما في الاول فبانه ان
اردتم بالاحوال الاعتبارية الاحوال التي لا تكون موجودة في الخارج بانفسها وان كانت
موجودة فيه بمنشأ انتزاعها فم ان المفهوم المردد من هذا القبيل لانه موجود بوجود منشأ
انتزاعه وهي محمولات المسائل لكنه لا يوجب عدم صحة البحث عنه اذ لا يلزم كون الاحوال
المبحوثة موجودة في الخارج بنفسها الا ترى انهم يبحثون ان الصورة الجسمية لا تتجرد عن
الهيولى وان الفلك لا يقبل الخرق والالتيام مع ان مفهوم عدم التجرد وعدم قبول
الخرق والالتيام ليسا بموجودين بانفسهما وان اردتم بها ما يكون مخترعة لا تحقق لها
في نفس الامر لا بالذات ولا بمنشأ انتزاعها فم انه لا يبحث عن تلك الاحوال في علم
لكن لا نسلم ان المفهوم المردد بين محمولات المسائل من هذا القبيل لانه لا شك في انه

ينتزعه العقل عن منشأ صحيح وهي محمولات المسائل واما في الثاني فبان كون محمولات
المسائل اعراضا غريبة لموضوع العلم لا يوجب ان لا تكون مقصودة بالذات كيف
وانما اعراض ذاتية لموضوعات المسائل فتكون مقصودة بالذات ومطلوبة بالبرهان
فيبحث عنها غاية ما في الباب انها لم تكن مقصودة بالذات في باب العلم لكن لا شناعة
فيه اذ الشيء الواحد قد يكون مقصودا بالذات في باب وغير مقصود في باب آخر ومراد
الشيخ من الاعراض الغريبة المذكورة في قوله الاعراض الغريبة آه ما كان اعراضا غريبة
لموضوعات المسائل دون ما كانت بالنسبة الى موضوع العلم حتى يصح التاييد برسم
العلم انه يرد على القول بان البحث حقيقة على تقدير غيرية موضوع المسئلة لموضوع العلم
انما هو عن المفهوم المردد بين محمولات المسائل الذي هو عرض ذاتي لموضوع العلم
اعتراضان آخران احدهما انه يلزم على هذا ان لا يكون المسائل مقصودة بالذات
لان المقصود بالذات ح يكون اثبات المفهوم المردد بين تلك المحمولات لموضوع العلم
دون المحمولات حتى يلزم منه كون المسائل المشتملة عليها مقصودة بالذات وآخرهما
انه لو كان البحث حقيقة عن المفهوم المردد يذكر في العلم دائما ولم يلتفت الى تلك المحمولات
ولا اقل من ان يذكر حينا من الاحيان مع انه ليس كذلك قوله وتحقيق المقام آه
جواب اورده المحشي من عند نفسه للشبهة المذكورة الواردة على تعريف المتأخرين لموضوع
العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية حاصله ان موضوع العلم انما هو الطبيعة من حيث
هي مع قطع النظر عن مرتبة الخلط والتعرية والعموم والخصوص فتعم وتشتمل جميع الجزئيات
التي تعتبر معها وتتحد معها ذاتا ووجودا اعني مطلق الشيء لا الطبيعة من حيث العموم اي
من حيث انها متناولة لكل فرد فرد ولا من حيث الخصوص اي من حيث انها تختص
ببعض الافراد وموجودة فيه اذ على تقدير اعتبار احدى هاتين الحيثيتين يلزم ان لا يصح
البحث عن الاحوال الاخر التي تعرض الموضوع بالحيثية الاخرى وهذا كما ترى لانه قد

بحث في العلم من جهة كلتا الحيثيتين فالعوارض التي تلحق الطبيعة باحدى الحيثيتين [illegible]
وان كانت اعراضا غريبة للطبيعة اذا اخذت بالحيثية الاخرى لعدم لحوقها لها بذاتها
او بما يساويها لكنها تكون اعراضا ذاتية للطبيعة من حيث هي البتة لان الطبيعة في هذه
المرتبة لما كانت متحدة مع جميع الحيثيات التي تعتبر معها الابدان يعرض لاحدهما العرض
للآخر والا يفوت الاتحاد فموضوع العلم الطبيعي ح هو الجسم من حيث هو لا من حيث العموم
اي من حيث شموله لجميع افراده ولا من حيث الخصوص اي من حيث شموله تخصيصه
ببعض الافراد فما يعرض الجسم من حيث العموم كالتحيز فانه عارض له من حيث تناوله
لكل فرد من افراده اذ ما من جسم يخلو عن التحيز يكون عرضا ذاتيا له من حيث هو بناء
على الاتحاد بجميع مراتبها وحيثياتها ومن جملتها حيثية العموم وان كان عرضا غريبا له
اذا اخذ مع حيثية الخصوص وكذا ما يلحقه من حيث الخصوص كالقوة اللامسة فانها
عارضة للجسم من حيث تخصيصه ببعض الافراد اي الحيوان يكون عرضا ذاتيا له من حيث
بناء على اتحاده مع جميع حيثياتها ومن جملتها حيثية الخصوص وان كان عرضا غريبا له اذا
اخذ مع حيثية العموم وبالجملة لو اعتبر الاخص من حيث انه نفس طبيعة العام بان يقطع
النظر عن القيود المخصصة المعتبرة فيه يكون العارض للطبيعة من حيث هي بواسطة
الامر الاخص بهذا الاعتبار عرضا ذاتيا لها البتة لان لحوقه لها لما كان بواسطة الاخص
وهو متحد معها سواء كان اتحادا بالذات وهو فيما اذا كان العام ذاتيا للاخص او بالعرض
وهو في غيره يكون لحوقه حين لحوقه لها ولو اعتبر من حيثية الخصوصية لا من حيث انها خصوصية
محصلة للعام بل يلاحظ نفسه مع عزل النظر عن العام بان يكون منفصلا عنه ومباينا له وان كان
مخلوطا به في نفس الامر يكون العارض للطبيعة بواسطة الاخص من هذه الحيثية عرضا غريبا
للطبيعة لان لحوقه لها ح انما هو بواسطة المنفصل المباين وهو الاخص فيختص عن العارض
بواسطة الامر الخاص كالنوع انما هو بالاعتبار الاول دون الثاني فلا يكون البحث العرض

الذي للنوع ح من الاعراض الغريبة لموضوع العلم فانه عرض اتى له الغير وهو تطرح وجوه منها انه ماذا اراد المحشي بقطع النظر عن خصوصية الخاص الذي حكم بان الخاص متحد مع الطبيعة من حيث هي ان اراد منه قطع النظر عن الخصوصية في لحاظ العقل نفيه انه لا يلزم منه الا ان يكون العرض الذاتي للاخص عرضا ذاتيا للطبيعة باعتبار اللحاظ وهذا كما ترى لان مدار العرض الذاتي وعدمه على ثبوت الواسطة وعدمها في نفس الامر لا في اللحاظ وان اراد منه قطع النظر عن الخصوصية في نفس الامر فلقائل ان يقول ان الاخص على هذا التقدير لم يبق اخص حتى يصح بان يقال انه يتحد مع الاعم في نفس الامر ومنها ان ما بينه المحشي لا يجري الا فيما هو اخص بحسب الصدق دون ما هو اخص بحسب التحقق فان ما يعرض لهذا الاخص لا يلزم ان يعرض للاعم بالذات حتى يكون عرضيا ذاتيا له الا ترى ان عروض الكون والفساد للصورة النوعية التي هي اخص بحسب التحقق من الجسم بالذات ليس للجسم من حيث هو بالذات ومنها انه يلزم على ما ذكره المحشي ان يكون العوارض الذاتية مثلا للجسم الذي هو اخص من الموجود بما هو موجود والذي هو موضوع للالهي ذاتية للموجود بما هو موجود وايضا فيكون العلم الجزئي اي الطبيعي علما كليا اي علما الهيا وعدم تمايز العلوم ومنها انه لو عدت العوارض اللاحقة لموضوع العلم بواسطة الامر الاخص من الاعراض الذاتية لموضوع العلم يتعلق القصد اولا وبالذات بالمعرفة حال موضوع العلم لا لموضوعات المسائل فلم يكن المسائل ح مقصودة بالذات ومنها ان القول بان ما هو عارض للامر الخاص عارض للطبيعة من حيث هي قول لا يقبله العقل السليم كيف وعلى هذا يلزم ان يكون البحث في العلم حقيقة عن القضية المنعقدة عن الطبيعة من حيث هي والعرض الذاتي لها التي هي مهملة قد مايتين مع انه لا يبحث فيه الا عن المحصورات وكلمات اخر تركنا خوفا للاطالة قوله وهذا لا يجري في العارض آه دفع لما يتوهم من انكم اذا جوزتم كون العارض للامر الاخص عرضا ذاتيا للاعم اي الطبيعة من حيث هي

على تقدير قطع النظر الخاص عن الخصوصية بناء على شماح يكونان متحدين فما يكون عارضا
للاخص يكون عارضا للاعم ايضا والا لم يكن الاتحاد فينبغى ان يكون العارض للاعم عرضا
ذاتيا للاخص بناء على ان الاتحاد من الطرفين فكما يتحد الاخص مع الاعم على تقدير الحز
كذلك يتحد الاعم مع الاخص ايضا فما يعرض للاعم بذاته يجب ان يعرض للاخص ايضا فما وجه التخصيص
بجعل ما يعرض للاخص بالذات عارضا للاعم بالذات دون العكس وتقرير الدفع ان الاعم
لما كان بوحدته المبهمة صالحا لان يحصل بكل قيد مخصص له متحدا مع الاخص اى اخص كان
سواء كان اتحادا بالذات او بالعرض لا مع خاص معين فقط لانه يجوز ان يوجد العام في
اخص آخر متحد معه ايضا فلا يصح ح عد الاعراض التى تلحق الاخص المعين من جهة الاعم اعراضا
ذاتية لذلك الاخص لو منشاؤه ليس الا الاتحاد واذ ليس فليس ثم لا يوسوسك توهم ان
الاعم باعتبار الوحدة المبهمة هو الشئ المطلق وحيثية الاطلاق والعموم آبية عن اتحاده مع الاخص
فكيف يكون متحدا معه لان المراد من الاعم باعتبار الوحدة المبهمة هى مرتبة مطلق الشئ لا الشئ
المطلق فيكون المراد منه نفسه من حيث هى هى مع عزل النظر عن الاطلاق والخصوصية ثم
فى تقرير الدفع ان الاعم لما كان بوحدته المبهمة متحدا مع الاخص اى اخص كان سواء كان اتحاده
بالذات او بالعرض لا يكون العرض الذاتى للعام عرضا ذاتيا للخاص على تقدير قطع النظر
الخاص عن الخصوصية اذ لا بد للعرض الذاتى من اختصاصه بالمعروض وهو منتف لانه لما
وجود العام فى الخاص الآخر صح وجود عارضه فيه ايضا فيتحد وذا العرض ح من الخاص الذى
كونه معروضا له الى الاخص آخر ولا يخفى ما فيه فان الاختصاص غير مشروط فى العرض الذاتى لما
يلزم خروج اكثر العوارض الذاتية عن التعريف كما نبه عليه المحشى ايضا فيما سبق بقوله فما
العرض الذاتى هو العارض لجل الاعم او الاخص على الوجه الذى سبق لا العارض الاعم والاخ
قوله فتامل لعله اشارة الى الاعتراضات التى ترد على التحقيق وقد بينا ما فتذكر قوله
آه معطوف بتقدير ان المصدرية على قوله ان المعتبر فى موضوع العلم آه وجواب آخر للشبهة

الواردة على التعريف المتأخرين لموضوع العلم بما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية او ما سلف ان حقيقة
كل علم عبارة عن حقيقته من حيث انها سارية في الافراد جميعها او بعضها باعتبار الحيثية الاولى
فقط كما يتوهم في بادي الراي فيكون العوارض الذاتية لموضوع العلم منقسمة الى قسمين قسم يكون عروضه بحسب
الحيثية الاولى وقسم يكون عروضه بحسب الحيثية الثانية وعلى كل تقدير يكون البحث في العلم عما هو عرض ذاتي
لموضوعه بحيثية المعرا ان موضوع العلم الطبعي يكون ح حقيقة الجسم من حيث انها سارية في الافراد
سواء كان في الجميع كالحيز والشكل الطبعيين فانهما لحقان لها من حيث انها سارية في جميع افراد الجسم او في بعضها
كالقوة اللامسة وامتناع الخرق فان الاولى لاحقة لحقيقة الجسم من حيث انها سارية في الحيوان فقط دون غيره والثاني
لاحق له من حيث انها سارية في الافلاك دون غيره فالعرض الذي يظن في بادي الراي
انه عارض للامر الاخص كنوع موضوع العلم اولا وبالذات وللاعم اي موضوع العلم ثانيا
وبواسطة ليس عارضا له في نفس الامر بل هو عارض بالذات لحقيقة الاعم اي موضوع
العلم من حيث الانطباق على بعض الجزئيات فلا يكون البحث عن هذا العرض بحثا عن
عن العرض الغريب لموضوع العلم بل عن الذاتي له ولا يجري هذا البيان في العارض
لاجل الاعم لان الاعم ليس من جزئيات الاخص حتى يصح به ان يقال ان العرض للاعم يعرض
للاخص من حيث انطباقه عليه كلا او بعضا ولا يخفى ما فيه فانه يرد عليه مثل ما يرد على الجواب
الاول من لزوم كون العلم الجزئي علما كليا وعدم تمايز العلوم فان العوارض الذاتية
لموضوع العلم الطبعي مثلا كالحيز والشكل الطبعيين والقوة اللامسة وامتناع الخرق والالتيام
تكون عوارض لموضوع العلم الالهي هو الموجود من حيث انه سار في بعض الافراد كالجسم في الاول والحيوان
في الثاني والفلك في الثالث فيدخل مسائل العلم الطبعي الذي هو علم جزئي في العلم الالهي الذي هو
علم كلي فصار العلم الجزئي علما كليا فلم يتمايز العلمان وما اورد على الجواب من ان حيثية السير
اما حيثية تعليلية او اطلاقية او تقييدية والاولان لا يوجبان ان يكون موضوع العلم
نفس الطبيعة فيكون القضية المنعقدة منها مطلقة فعلية اذ هي عبارة عما حكم فيه على نفس الطبيعة

من حيث هي مع ان المسائل تجب ان تكون من القضايا المحصورة وايضا لا يكون خارجا عن
الاول وعلى الثالث يستشعر بان المراد منه اما هذا المركب التقييدي فهو كما ترى ادرجه
من الهية فهي اما موجودة في الخارج او الذهن فتخصصت وتشخصت بالوجود الخارجي والذهني
فيكون القضية المنعقدة منها قضية شخصية نعم انا نختار الشق الثالث ونقول انه شرح
وبيان لمرتبة من مراتب الهية اعني الهية من حيث انها صالحة لان توجد في الافراد وهي نفس
من نفس الطبيعة من حيث هي لا هي قد توجد مجردة عن الافراد ولا نم ان القضية المنعقدة
من هذه المرتبة تصير قضية شخصية لان موضوع الشخصية يابى عن الصدق على الكثيرين وهذه المرتبة
لا تابى عنه ووجود الشي في الخارج او الذهن لا يوجب ان يعتبر ويلاحظ مع حيثية الوجود
الخارجي او الذهني حتى يكون شخصيا فيلزم عنه ان يكون القضية المنعقدة منها شخصية ثم
اعلم انه اجاب السيد ابو الفتح عن الشبهة المذكورة بان تخصيص التعريف بالاعراض الذاتية
لموضوع العلم لا ينافي البحث عن اعراضه الغريبة في العلوم لجواز ان يكون هذا التخصيص
مبنيا على ان المعتبر في موضوع العلم ان يبحث فيه في الجملة عن اعراضه الذاتية سواء يبحث
فيه عن اعراضه الغريبة ام لا قال الشارح فان قلت آه سوال على قوله فاما محمول على الموضوع
آه قيل في تقريره انه لا حاجة الى ارتكاب التكلف بالمسامحة والفرق بين محمولي العلم
والمسئلة لدفع الشبهة المذكورة لانها تندفع بدونه فان المعتبر في العرض الذاتي شموله
لجميع افراد المعروض اعم من ان يكون بانفراده او مع مقابله فكل عرض محمول من اعراض
المسائل محمولاتها اذا كانت موضوعاتها مغايرة لموضوع العلم بان كانت نوعا او
نوع عرضه الذاتي مثلا وان لم يشتمل بانفراده جميع افراد الموضوع لكنه مع مقابله اي محمولات
المسائل الاخر واعراضها شامل لجميعها فيكون عرضا ذاتيا له لا عرضا غريبا كما هو عرض
ذاتي لنوع موضوع العلم فلا يكون البحث من هذه الاعراض بحثا عن الاعراض الغريبة
لموضوع العلم لترد الشبهة ولما كان تقرير قول السائل بهذا النمط مما لا يخفى عن فسلوقاه

ان المقابل الى المحمول الاخير [illegible]

ا بقيه ما ادعاه من اندفاع الشبهة به فانما كانت الا ان تعريف المتاخرين لموضوع
العلم دال على انه لا يبحث فيه الا عن عوارضه الذاتية دون غيره مع انه قد يبحث فيه
عن العوارض الذاتية لغير موضوع العلم كالنوع وتعميم الشمول لا تندفع على انه لم يعتبر المتاخرون
في تعريف العرض الذاتي الشمول وتقرير المحشي كلام السائل نمط آخر حيث تم مبنى السؤال
على توهم ان الاشكال في العارض الاخص توضيحه ان السائل لما توهم ان الشبهة انما هي العارض الاخص
بناء على ان ما يعرض الشيء بواسطة النوع مثلا يكون اخص منه اذ النوع لما كان اخص منه يجب ان يكون
ما يعرض له ايضا اخص منه فلا يكون ح عرضا ذاتيا لان الشمول لجميع افراد المعروض معتبر في العرض
الذاتي وهو مما لم يوجد فكيف يكون عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا فيجب ان لا يبحث في العلم مع
انه قد يبحث عنه فيه ايض فاختل تعريف المتاخرين بعلى انه لا يبحث في العلم الا
عن الاعراض الذاتية لموضوع العلم دون غيره قال انه لا حاجة الى دفع الشبهة الى
ارتكاب التكلف بالمسامحة او الفرق بين محمول العلم والمسئلة فانه يمكن دفعها بان يقال
انا لا نم ان الشمول بانفراده معتبر في العرض الذاتي بل اعم منه ومن شموله مع مقابله فالعارض الاخص
ان لم يكن بانفراده شاملا لجميع افراد المعروض لكنه شامل للجميع البتة مع مقابله فيكون عرضا ذاتيا فتقرير الجواب
الذي اورده الش بقوله قلت قد صرح الشيخ وغيره وبين المحشي حاصله بقوله ان الاشكال
انما هو في العارض لامر اخص اه ان الشبهة ليست في العارض الخاص بل فيما يعرض
الشيء بعد التخصيص بالمخصص ولا ريب في ان العارض الكذائي ليس عرضا ذاتيا بل عرضا
غريبا فينبغي ان لا يبحث عنه مع انه يبحث عنه بلا مرية ومن الظاهر ان هذه الشبهة لا تندفع
بتعميم الشمول في العرض الذاتي لان ما يلحق الشيء بواسطة الامر الاخص عرض غريب عندهم
وان كان شاملا لجميع افراد موضوع العلم على سبيل التقابل فالى ارتكاب التكلف باحد الوجهين
المذكورين في الشرح حاجة لدفع الشبهة البتة ويمكن الجواب عن السؤال بان ابتناء الاعتراض
على التوهم ليس من شان العقلاء قوله وقد عرفت اه اشارة الى انه لا حاجة الى التكلف بارتكاب

المسامحة آه او القول بالفرق بين محمول العلم ومسئلته لدفع الشبهة المذكورة الواردة على تعريف
المتأخرين لموضوع العلم ولا يمكن دفعها بدونه وهو الذي قد عرفته سابقا من قوله تحقيق المقام آه وهو بما
مشتملا على الدفعين اشار الى اولهما بقوله لان المعتبر في موضوع العلم نفسه آه والى الثاني بقوله
وان المعتبر في موضوع العلم حقيقته آه وقد عرفت بيانهما وما عليهما فتذكر قال فان قلت لم يجعل آه
اه ايراد على جواب السؤال تصحيح الشيخ فلا معنى ان الشيخ لم يصح ان العرض للشيء بواسطة
الاخص من جهة انه عارض للاخص ليس عرضا ذاتيا للشيء حتى يتم الجواب بل صرح بخلافه
حيث يفهم مما نقل الشارح من قوله والقسمة المستوفاة آه ان العرض الذي يكون شموله للافراد
المعروض على سبيل التقابل كالزوجية والفردية عرض ذاتي للعدد مع ان لحوقه وعروضه للعدد
بواسطة الاخص قوله وذلك لان اختلاف آه اشارة الى دفع ما قال الفاضل اليزدي
ان الاختلاف النوعي بين المستقيم والمنحني محل النظر وحاصل الدفع ان الاختلاف النوعي
بين المستقيم والمنحني ليس محلا للنظر فان الخط المستقيم يلزمه ان يحصل بتقاطعه مع آخر مستقيم
زاوية قائمة دون المنحني وان له لوازم اخرى تختلف باختلافهما الانحناء والاستقامة واختلاف
اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات فيكونان مختلفين بالنوع لا ان يكون المستقيم نوعا
واحدا والمنحني انواعا مختلفة بينهما تقريبين وجهتين للاول ان ان اردتم بقولكم اختلاف
اللوازم يستلزم اختلاف الملزومات ان اختلاف اللوازم اية كانت سواء كانت
لوازم الماهية او الشخص او الصنف الذي هو عبارة عن الماهية الكلية المتقيدة بالقيد العرضي
كالرومي والحبشي يستلزم اختلاف ماهية الملزومات بالنوع فممنوع فانه من الظاهر ان اختلاف
لوازم الشخص او الصنف لا يوجب اختلاف ملزوماتها بالنوع الا ترى ان السواد مثلا
لازم للحبشي والبياض لازم للرومي مع ان ماهية الرومي والحبشي متحدة بالنوع وقس على
حال لوازم الشخص وان اردتم بان اختلاف لوازم الشخص يستلزم اختلاف ملزوماتها
بالشخص ولوازم الصنف يستلزم اختلاف ملزوماتها بالصنف ولوازم الماهية يستلزم اختلاف

الملزومات بالنوع ثم لكنه لا يثبت به مطلوبكم من اثبات التخالف النوعي بين المستقيم
والمنحني فانه انما يثبت هذا لو كان لوازم الاستقامة والانحناء لوازم ماهيتهما وهو ممنوع لم
لا يجوز ان يكون هذه اللوازم لوازم الصنف دون الماهية والثاني ان الخطوط المستقيمة
يكون زائدة وناقصة فلم لا يجوز ان يكون اختلاف الزيادة والنقصان موجبا للاختلاف
النوعي آه كما ان التفاوت بالشدة والضعف يوجب الاختلاف النوعي في الكيف
فيكون الخطوط المستقيمة ح مختلفة بالنوع ولو قيل في الجواب عنه ان قياس اختلاف
الزيادة والنقصان على اختلاف الشدة والضعف قياس مع الفارق فان الاختلاف
الاول لو اوجب اختلافا نوعيا يلزم ان يكون اجزاء المتصل الواحد المختلفة بالزيادة والنقصان
الى اجزاء مختلفة بالنوع مع انهم مصرحون بخلافه بخلاف الاختلاف الثاني فانه ليس
من اجزاء المتصل فلا يخفى ما فيه قوله كالزوج والفرد آه فانهما يختلفان باختلاف لوازمهما
وهي انحاء الزوجية والفردية فيكون ح كل مرتبة من مراتب الاعداد مخالفا للنوع
بالمرتبة الاخرى من مراتبها لان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات
ولا يخفى ما فيه فانه يرد عليه الايراد الاول الذي يرد على الدليل الذي اورد على الاختلاف
النوعي بين المستقيم والمنحني كما تذكره وانما اعرض المحشي عن الدليل الذي اورده الفاضل
اليزدي على هذا المطلب من ان اشتمال احدهما على جزء لا يشتمل عليه الآخر لانه انما يتم
لو كان ماهية الاعداد متصورة بكنهها وهو كما ترى لان تصور كنه الماهيات من الممتنعات
قوله اي عن القسم الذي لخصوصيته آه يعني انما اخرج الشيخ العرض الذي يلحق الشيء لواسطة
الامر الاخص عن العرض الذاتي الذي له اختصاص بمعروضه على الاطلاق سواء وجد
العروض في هذا الفرد او ذلك الفرد لا عن العرض الذاتي الذي له اختصاص بمعروضه
مع المقابل من حيث القسمة بحيث يكون ذلك الشيء محتاجا في لحوقه الى ان يصير نوعا
معينا كالزوج والفرد فيكون العارض للشيء بواسطة ذلك الاخص من تلك الجهة عرضا

عه اي كون الزوج والفرد مختلفين بالنوع ١٢ منه قدس سره

واحيانا لا عرضا غريبا فان قلت القسم الذى حكم الشارح بخروج العرض اللاحق للشئ بواسطة
الامر الاخص عنه لما كان مقابلا للقسم الآخر للعرض الذاتى الذى يكون فيه التسلط لافراد
المعروض على سبيل التقابل لا بد من ذكر الشمول فيه ليصح المقابلة فما الفائدة فى ذكر
الاختصاص دون ذكره قلت فى ذكر الاختصاص فائدة وهو التنبيه على ان مجرد الشمول
لا يكفى للقسم الاول من العرض الذاتى بل لا بد من الاختصاص لافراد المعروض والاختصاص
لما كان متضمنا لمعنى الشمول فلا حاجة الى ذكره علحدة فى الحاشية المسماة فيه اشارة الى ان
الخاصة هى الخاصة الشاملة وغير الشاملة فى الحقيقة الخاصة للاخص كما ان اللازم الاعم
فى الحقيقة لازم للاعم انتهى يعنى ان فى قول الشارح انما اخرجه عن القسم المختص على الاطلاق اشارة
الى ان الخاصة فى الحقيقة هى الخاصة الشاملة لان اختصاصها بالمعروض لما كان على الاطلاق
فيلحق باطلاق الخاصة عليها بخلاف الخاصة الغير الشاملة اذ اختصاصها للاعم ليس على الاطلاق
فتكون خاصة للاخص بالحقيقة لا الاعم كما ان اللازم الاعم لازم للاعم فى الحقيقة دون
الاخص فانه انما يلزمه بواسطة الاعم وانت خبير بما فيه فان القول بان الخاصة الغير الشاملة
خاصة للاخص قول يمجه العقل السليم الا ترى ان المشى الذى هو خاصة من الجنس هى غير
شاملة له مع ان اختصاصه بذاته لا بالواسطة وكذا القول بان اللازم الاعم فى الحقيقة
لازم للاعم لا يقبله من له فطنة سليمة فانه لا دليل عليه قال الشارح حيث قال اى الشيخ
والقسمة المستوفاة الاولية آه يعنى انه عقلى من قبيل سلب نعم قال الشارح الا ان كان المقبول آه حاصله
ما بينه السيد ابو الفتح من ان القسمة الحاصرة للجنس حتى يكون مرادها اعنى المفهوم المردد بين [illegible]
للجنس اما ان تكون بحسب الفصل نحو قولنا كل حيوان اما ناطق او صاهل او غيرهما واما ان تكون بحسب الاعراض
منها عرضا لاحقا للجنس مع كونه خاصا لعدم اختصاصه بنوع معين كما ان [illegible] القسمة [illegible] هو المفهوم المردد
عرضا لاحقا له نحو قولنا كل جسم اما متحرك او ساكن واما ان تكون الى عوارض ليس شئ منها عرضا
اوليا للجنس لاختصاصها بانواع معينة وان كانت بعض القسمة اليها عرضا اوليا المفهوم [illegible]

كل عدد اما زوج او فرد قوله العرض الاولي يطلق على العرض الذاتي فيكون العرض
الاولي ح عبارة عما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه قوله ان الاستشهاد انما يتم الخ لانه
اراد بالاستشهاد استشهاد المورد على ان العارض للشيء بواسطة الاخص يكون عرضا
ذاتيا للشيء ومحله قول الشيخ فهي من حيث القسمة اولية للجنس واما انها فليست اولية اذ
يدل صراحة على ان العوارض التي لا تعرض للجنس الا بواسطة الاخص كالنوع اعراض ذاتية
للجنس وان لم تكن بانفرادها بل من حيث القسمة اي متقابلاتها وقيل انه اراد به استشهاد
مجيب الايراد على كون العارض للشيء بواسطة الاخص ليس عرضا ذاتيا اذ انما العرض
الذاتي له المفهوم المردد بقول الشيخ واما العوارض لا تكون للجنس اولية وان كانت القسمة
لها اولية فان هذا القول يدل صريحا على ان الاعراض التي تلحق الجنس بواسطة الاخص
كالنوع ليست اعراضا ذاتية للجنس لا بانفسها ولا مع متقابلاتها وانما العرض الذاتي في
هذه الصورة القسمة اي المفهوم المردد فعد الشيخ ح الاعراض المذكورة من الاعراض الاولية
للجنس كما يفهم من قوله الاخير فهي من حيث القسمة اولية للجنس على سبيل التسامح والمجاز بناء
على انها لما كان لها دخل في تحصيل المفهوم المردد الذي هو عرض ذاتي عدها من الاعراض
الاولية وعلى كلا التقديرين لا يتم الاستشهاد الا بالارادة من لفظ الاولية الواقع في متن
المستشهد المعنى الاول اي العرض الذاتي لانه لو اريد منه المعنى الثاني وهو ما يلحق الشيء
لذاته يكون حاصل مستشهد المورد ح ان الاعراض التي تلحق الجنس بواسطة الاخص اعراض
تلحق الجنس بذاتها من حيث القسمة وهذا كما ترى لان لحوقها للجنس ليس اولا وبالذات
بل للاخص وبواسطته للجنس فكيف يتم استشهاد المورد ح اذ الاستشهاد على هذه الارادة
لا يكون الا من جهة ان هذه الاعراض اعراض اولية فتكون اعراضا ذاتية البتة لان
العرض الاولي بهذا المعنى خاص من العرض الذاتي وتحقق الخاص يستلزم تحقق العام واما
بطلان كونها اعراضا اولية يبطل كونها اعراضا ذاتية ايضا وهذا ممنوع مع ما يتوجه من ان [illegible]

بالعرض الاولي معناه الثاني واستشهاد المورد تام فانا نمثل استشهد بمثل العوارض الاولية بحسب
النسبة واذا صارت اولية بمعنى ما ينتفي فيها الواسطة مط فقد صارت اعراضا ذاتية لان
ثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم لانا انما يتم هذا القول لو كان ثبوت هذه العوارض
بمسرو منها بلا واسطة مع انه ليس كذلك ومن المعلوم ان هذه العوارض تثبت للاخص
اولا وبالذات وبواسطته للاعم ويكون خلاصة استشهاد المجيب ان ثبوت المفهوم المردد
بين العوارض التي لا يكون ثبوتها للجنس اولا وبالذات له بذاته وهو كما ترى لانه لا يلزم
من نفي الاولية بهذا المعنى عن تلك العوارض بالنسبة الى الجنس نفي كونها اعراضا
ذاتية الذي هو المط لان الاولية بهذا المعنى اخص منها بالمعنى الاول ونفي الاخص لا يستلزم نفي
الاعم واليه اشار المحشي في منهيته بقوله المعنى الثاني اخص من العرض الذاتي ونفي الخاص لا يستلزم
نفي العام انتهى على ان ثبوت المفهوم المردد للجنس انما هو بواسطة الاخص اي المتنوعات
فان لحوق المفهوم المردد بين الضاحك وغيره للحيوان انما هو بواسطة ثبوت المفهوم المردد
بين الناطق وغيره له بالذات فاين يكون المفهوم المردد عرضا اوليا للجنس حتى يتم به
استشهاد المجيب بكلام الشيخ ولو اريد من الاولية المعنى الثالث الذي هو اعم من المعنى
الثاني لما ذكرنا بناء على ان حاصل المعنى الثالث ان العرض الاولي عبارة عن عرض يلحق
الشيء اولا وبالذات ويحمل عليه بلا واسطة امر آخر يكون هو اعم من الملحوق به بان يكون
لحوقه به اولا وبالذات ومحمولا عليه وبواسطة الملحوق به فيشتمل لما يلحق الشيء بواسطة الامر
الاخص منه ايض بخلاف المعنى الثاني يلزم ان لا يكون الحركة والسكون عرضين اوليين
لنوع من انواع الجسم الطبعي لانهما لا يلحقان اولا وبالذات الا للامر الذي هو اعم منها اعني
الجسم الطبعي مع انهم عدوهما من العوارض الاولية لانواع الجسم وهذا هو حاصل ما قال المحشي
في المنهية من ان المعنى الثالث اعم مطلقا من المعنى الثاني ونفي الاعم وان لم يستلزم نفي الاخص
لكنه ليس بمراده والا لا يكون الحركة والسكون ونحوهما اعراضا ذاتية انتهى وما اورده بعض الا

وعلى المنهية من انه لو كان المراد المعنى الثالث فغاية ما لزم كون الحركة والسكون اعراضا اولية
بالمعنى الاعم ولا يلزم منه عدم كونهما اعراضا ذاتية فان ثبوت الاخص يستلزم انتفاء الاعم
نعم فيه انه ليس مراد المحشي من نفي كون الحركة والسكون من الاعراض الاولية نفي كونهما عرضين
اوليين لنفس الجسم حتى يتم ما اورده بل لنحو من انواع الجسم ومن انه على هذا التقدير
لم يكونا عرضين في اثنين لما ظهر لان انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص قوله قد اشيخ
الاولية في هذا الموضع هو ان لا يكون الشيء محمولا على الاعم من الذي قيل انه وللتفسير
المعنى الثالث للاولية بمعنى ان العرض الاولي عبارة عن العرض الذي يكون لاحقا
ومحمولا عليه بلا واسطة الامر الذي هو اعم من الملحوق اي الذي قيل ان العرض عارض له
اولا وبالذات تعرض المحشي من نقل كلام الشيخ الاستشهاد على اطلاق العرض الذاتي على
المعنى الثالث قيل يحتمل ان يكون معنى قول الشيخ الاولية في هذا الموضع آه ان لا يكون الشيء
اي العارض محمولا على الاعم من الواسطة التي قيل فيها ان العارض يعرضها اولا يعني لا يلحقه
بواسطة الامر الاخص وهذا هو العرض الذاتي فيكون هذا القول وفقا لما يتوهم من ان
القول بان الاستشهاد انما يتم لو كان المراد من الاولية المعنى الاول في حيز الخفاء لجواز ان يكون
مراد الشيخ بها المعنى الثاني فان الشيخ مصرح بقوله هذا الى ان المراد بالاولية معناها الاول فالحق
انه يجوز ان يكون مراد الشيخ معناها الثاني قول بالا يرضى بمقالته قوله اي اذا اعتبر ذلك
الجنس آه لما كان لتوهم ان يتوهم ان ما قرره المحشي سابقا من ان العارض للامر الاخص من الجنس
اي وذلك الاخص مع المعروض ولو بالعرض يكون من الاعراض الذاتية للمعروض مخالف
للقول المنقول من الشيخ واما العوارض لا تكون آه فانه يدل على ان ما يعرض الشيء الاعم بواسطة الامر الاخص
كالعرض الذي يعرض الجنس اذا صار نوعا معينا ليس عرضا ذاتيا له دفعه بقوله اي اذا اعتبر ذلك الجنس
آه حاصله ان ليس مراد الشيخ من الجنس في قوله واما العوارض لا تكون للجنس اولية لنفسه مع
قطع النظر عن كونه بشرط شيء او لا بشرط شيء كيف وعلى هذا يكون متحدا مع الانواع ذاتا ووجودا

انما اعتبر الجنس من حيث هو او من حيث السريان ولو كان في بعض الافراد وهو حتى يتحقق منا نتذكره قال وان العرض الذاتي آه بالحقيقة والقسمة اي المفهوم المردد قال الشارح ولا شك آه لانه لا يخفى عليك ان ذكر هذا القول الى قوله بالحقيقة آه غير مناسب لانه لا دخل له في الجواب كما لا يخفى نعم لو ذكر هذا القول بازدياد حرف التعليل عليه في ذيل قوله السابق اعني قوله ويكون محمول العلم ما يحمل اليه آه ليكون علة له لكان احسن فحاصل الكلام ح ان المفهوم المردد محمول العلم دون المسئلة لان البحث عنه صريحا لم يقع في مسئلة من المسائل قال الشارح فلا بد من ان يصار الى ما ذكرنا وهو ان محمول العلم ما يحمل اليه محمولات المسائل قال الشارح وايضا قد شرط الشيخ آه قد ذكر المحشي في ذيل هذا القول جواب آخر عن السؤال الاول يعني ان قول الشارح وايضا آه جواب عن قوله فان قلت آه فيكون معطوفا على قوله قلت قد صرح الشيخ آه فحاصله ان مجرد تقسيم الشمول في العرض الذاتي بان كان شاملا للافراد على سبيل الانفراد او على سبيل التقابل لا يدفع الشبهة المذكورة التي ترد على تعريف المتاخرين لموضوع العلم لان الشيخ شرط في كون العرض الشامل على سبيل التقابل لجميع افراد المعروض عرضا ذاتيا لان يكون بينه وبين مقابله النسبة التضاد الحقيقي او العدم والملكة ومن الظاهر ان كثيرا من محمولات المسائل التي يكون ثبوتها لموضوع العلم بتوسطة الاخص كالنوع لا يكون بينهما احد من النسبتين فلا يكون هذه المحمولات اعراضا ذاتية لموضوع العلم بل اعراضا غريبة له فيكون البحث منها بحثا عن العرض الغريب لموضوع العلم فلا بد في دفع الشبهة ح الى ما ارتكب هؤلاء المتكلفين من المسامحة او الفرق بين محمولي موضوع العلم والمسئلة قوله لا عن السؤال الثاني يعني ليس قول الشارح وايضا قد شرط الشيخ جوابا عن السؤال الثاني المصدر بقوله فان قلت لم يجعل الشيخ آه دفع لما قال السيد ابو الفتح من ان قول الشارح وايضا آه يحتمل ان يكون جوابا عن السؤال الثاني بانه لو كان كك يكون حاصل قول الشارح انا لا نم ان الشيخ جعل العرض الشامل على سبيل التقابل مطلقا من الاعراض الذاتية حتى يصح مسائل الموضوع الذي يلحق الشيء لامر اخص وكان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه الى ان يصير نوعا متهيئا لقبوله من الاعراض الذاتية بناء على انه عرض شامل الافراد المعروض

على سبيل التقابل وما يكون كك فهو عرض ذاتي عند الشيخ بل ما يكون بينه وبين مقابله النسبة التضاد الحقيقي او العدم والملكة ومن المعلوم انه كثيرا ما لا يكون بين محمولات المسائل التي يكون موضوعاتها اخص من موضوع العلم بان يكون موضوعها نوع موضوع العلم تان النسبتان فلا يكون ما يعرض للشيء الموضوع بواسطة الامر الاخص ح عرضا ذاتيا كما فهمه السائل ولا يخفى ما فيه لان ما قررتم راجع الى الجواب للسؤال الاول بحيث يندفع منه السؤال الثاني فهو بالحقيقة جواب عن السؤال الاول **قوله** ولو اسقط في السؤال آه توضيحه انه لو اسقط عن السؤال الاول قوله اعني محمولات المسائل الاخر يكون حاصل هذا السؤال انه لا حاجة لدفع الشبهة المذكورة الواردة على تعريف المتاخرين لموضوع العلم الى اختيار احد التكلفين المذكورين فانها تندفع بدونه اذ المعتبر في العرض الذاتي شموله لجميع افراد المعروض سواء كان على سبيل التقابل او على سبيل الاطلاق فكل محمول من محمولات المسائل التي يكون موضوعها مغاير الموضوع العلم مع مقابلاته وان لم تكن محمولة للمسائل الاخر يكون شاملا لجميع افراد موضوع العلم فيكون ح عرضا ذاتيا له البتة ولا يخفى انه على هذا لا يمكن الجواب عنه بما اورده الش بقوله وايضا فما شرطاه الذي مناط على عدم تحقق النسبة المعتبرة في العرض الشامل لجميع افراد المعروض على سبيل التقابل في محمولات المسائل كثير الا انه لا دخل في السؤال لمحمولات المسائل حتى يجاب عنه بهذا الجواب ولا يذهب عليك انه وان اسقط في اللفظ عن السؤال قوله اعني محمولات المسائل الاخر لكنه لا يكون ساقطا في نفس الامر لانه لا يكون كل من المتقابلين فيها الا محمولا بناء على انه لا بد ان يتعلق بها غرض علمي والا يلزم ان يكون الامور الخاصة امورا عامة وهي التي تفسر بما تكون شاملة لجميع افراد الموجود وهي الواجب والجوهر والعرض على الاطلاق او التقابل فانه لا ريب في ان الامور الخاصة مع مقابلاتها شاملة لجميع افراد الموجود الا ترى ان البياض مع اللابياض شامل لجميع افراد الموجود والغرض العلمي انما يتعلق بحسب الجزئية

فی المسائل ففی السوال حل للمحمولیتہ فی نفس الامر فینطبق الجواب المذکور علیہ بلا مریۃ ح
قولہ والحق آہ اشارۃ للجوابین اللذین سبقا من المحشی فی قولہ تحقیق المقام اہ الشبہۃ
المذکورۃ وقد عرفت ما فیہ قولہ وتلک المحمولات اہ انما اوردہذا القول الغیر مکمل لحاجۃ
فی تقریر الجواب اشارۃ الی ان کون تلک المحمولات اعراضا ذاتیۃ لموضوع العلم لا یتوقف
علی شمولہا لجمیع الافراد وعلی کون مقابلاتہا محمولات مسائل اخری کما توقف علیہما
السوال الاول الذی ہو جواب فی الحقیقۃ عن الشبہۃ قولہ قال الفارابی اہ استشہاد
علی ما ادعاہ من ان موضوع العلم یکون الطبیعۃ اما من حیث ہی او من حیث انہا ساریۃ
فی الافراد کلہا او بعضہا ومحل الاستشہاد قولہ موضوع یشتمل علی جمیع الطبیعیات فان
المرتبۃ المشتملۃ علی جمیع المراتب انما ہی نفس الشیٔ من حیث ہی او من حیث انہا ساریۃ
فی الافراد سواء کانت کلا او بعضا قولہ المبحوث فیہا ای فی العلم الطبعی قولہ عبارۃ
عن الموضوع قولہ من حیث ہو کذا ای الجسم من حیث ہو متحرک او ساکن قولہ
والاسطقسیۃ من النار والماء والہواء والارض والاسطقس فی اللغۃ الیونانیۃ الاصل
کالعنصر فی اللغۃ العربیۃ الا ان بینہما فرقا اعتباریا فی اصطلاح الحکماء اذ الاربع المذکورۃ
من حیث انہا یترکب منہا المرکب تسمی اسطقسات ومن حیث انہا تنحل الیہا المرکبات
تسمی عناصر قولہ وہو جسم مخصوص لان کلا من الاجسام الفلکیۃ والاسطقسیۃ نوع
من الجسم المطلق الذی ہو موضوع للعلم الطبعی قولہ ثم یقع النظر فیما ہو اخص منہ ای من
الجسم وہو النظر فی الاجسام الاسطقسیۃ ماخوذۃ مع المزاج فان الجسم الاسطقسی الماخوذ مع
المزاج اخص مطلقا من مطلق الجسم الاسطقسی الذی ہو اعم من ان یکون ماخوذا مع
المزاج اولا والمزاج عبارۃ عند الاطباء عن کیفیۃ متوسطۃ تحصل من تفاعل کیفیات
متضادۃ موجودۃ فی عناصر متصغرۃ الاجزاء بحیث یکسر کل واحدۃ منہا سورۃ کیفیۃ
الاخر وعند الحکماء عبارۃ عن کیفیۃ تحصل من تفاعل مبادی کیفیات متضادۃ

تصغرة الاجزا بحيث يكسر تلك المبادي سورة كيفية الآخر قوله وهو النظر في الحيوان والنباتات فان لها خصوصية اخرى سوى خصوصية المزاج فان نظر الطبيعي فيها وفي النباتات نفسانيا بدنيا وبها يتم تحقيم العلم الطبعي لانه لم يبق ح الا الجزئيات ولا يبحث عنها في العلم فبيان الحصر انه يبقى النظر في الانسان فتامل قال الشارح قال الشيخ والنوع الموضوع عنه من تقابل بحسب التضاد وبحسب العدم اه التقابل عبارة عن كون الشيئين بحيث لا يمكن اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة وهو ينقسم الى اربع اقسام لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين فالمتضايفين اما ان يكون تعقل كل منهما موقوفا على الآخر كالابوة والبنوة فالتضايف اولا كالسواد والبياض فالتضاد وهو على نحوين ان كان بين متقابليه غاية الخلاف فحقيقي والا فمشهوري او احدهما عدميا للآخر فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي كالبصر والاعمى فالعدم والملكة اولا كالانسان واللاانسان فالايجاب والسلب اذا عرفت هذا فاعلم انه لما اعترض المحشيان السيد ابو الفتح والفاضل الهروي على ما فهمه الشارح من القول المنقول عن الشيخ ان التقابل المعتبر في العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل تقابل التضاد او العدم والملكة بان المتبادر من قول الشيخ الى سلب فقط انه اعتبر جميع انحاء التقابل في العرض الذاتي المذكور سوى تقابل الايجاب والسلب التضاد والعدم والملكة فقط دفعه المحشي بقوله اعتبر تقابل التضاد والعدم والملكة آه تقريره انه وان كان المتبادر من قول الشيخ ما فهمه المعترضان لكن الشارح حمله على ما هو غير المتبادر من تخصيص التقابل المذكور بالتضاد والعدم والملكة بناء على ان المراد من شمول العرض المعتبرة مع التقابل الشمول على سبيل التوزيع بان يتحقق احدهما في بعض افراد المعروض والآخر في البعض الآخر والا لم يتحقق شمول المتقابلين لافراد المعروض ومن الظاهر ان هذا الشمول لا يتحقق الا فيما اعتبرهما دون التضايف والايجاب والسلب اما التضايف فلانه قلما يمكن اجتماع متقابلي التضايف في شيء واحد من حيثيتين كالابوة والبنوة في زيد فانهما يجتمعان في زيد فانه بالنظر الى ابيه ابن وبالنظر الى ابنه اب فتعين

قول المحشي لا ينفع الشمول انه لا ينفع الشمول الذي يتحقق في التضايف في التقابل الذي كلامنا فيه ولا يذهب عليك انه قد يمكن اجتماع متقابلي التضاد في شي واحد من جهتين الخ فان الشيخ وغيره قد حقق ان بين المبدء والمنتهى تقابل التضاد مع انه يجوز ان يكون شي واحد مبدء ومنتهى لشيئين فينبغي ان لا يعتبر تقابل التضاد ايضا بناء على عدم تحقق الشمول المعتبر فيه اما الايجاب والسلب فلان الكلام في التقابل العارض والعروض لا يكون الا فيما فيه ثبوت والذي هو في السلب البسيط فلم يكن ح كل من المتقابلين بهذا التقابل عرضا بل احدهما اي الايجاب فضلا ان يصدق عليه انه عرض ذاتي شامل مع مقابله لجميع افراد المعروض شمولا معتبرا ولما كان عدم تحقق التقابل المعتبر في الايجاب والسلب بينا صرح بنفي هذا التقابل دون التضايف قال بعض الاعاظم تقابل الايجاب والسلب كما يكون بين الايجاب والسلب البسيط كذلك يكون بين الايجاب والسلب الثابت كمحمولات المحصلة والمعدولة متقابلان تقابل الايجاب والسلب فبهذا الوجه لا يتناول الا الايجاب والسلب البسيط فقط لا الايجاب والسلب بعد ولى الخ في الدليل ان يقع تناول الشي مع مسئلة لا يختص بالكليات والجهول المطلوب في العلوم انما يكون كليا فتأمل قوله بل لا عروض آه قيل بل للترقي عن كون السلب المقابل للايجاب عارضا بمعنا ما لان السلب البسيط لا يصلح لكونه عارضا بل ليس فيه معنى العروض لان معناه يكون فيما هو صفة لشي ولا يمكن كون السلب البسيط صفة لشي ولا يخفى ما فيه قوله وكون التقدم والتأخر آه هذا دفع لما اورده الفاضل اليزدي على تخصيص الشارح كون المراد من التقابل المعتبر في العرض الذاتي بالشامل على سبيل التقابل تقابل التضاد والعدم والملكة من ان التضايف كالضد والعدم والملكة داخل في هذا الحكم كيف لا والتقدم والتأخر والعلية والمعلولية بالنسبة الى الوجود المطلق الذي هو موضوع للعلم الالهي من هذا القبيل بان التقابل بين التقدم والتأخر وان كان تقابل التضايف لكن الحكم يكونهما

حاشية: مولانا عبد الحليم ١٢

حاشية: الفاضل مولانا محمد حسن ١٢

حاشية: لان ما كان على وجه ما ذكر ليس كذلك منه

من الاعراض الذاتية لموضوع الالهي ليس من جهة هذا التقابل لظهور ان شمولهما الجميع
باعتبار التوزيع ليس بهذا الاعتبار والا لم يجتمعا في مادة واحدة اصلا مع انهما قد يجتمعان
بل من جهة ان كلا من التقدم والتاخر مع عدمه الخاص شامل لجميع افراد الموضوع وهو
الموجود وليس بينهما الا تقابل العدم والملكة وبالجملة ان المورد لما راى ان بحث في العلم
الالهي من التقدم والتاخر فهم منه ان البحث فيه منهما انما هو من جهة ان كل واحد منهما مقابل
لصاحبه تقابل التضايف فاعترض على تخصيص الشارح تقابل التضاد والعدم والملكة في
العرض الذاتي الذي يكون مع مقابله شاملا لجميع الافراد بالتقدم والتاخر والعلية
والمعلولية ولم يفهم ان البحث فيه منهما من جهة ان كلا منهما مقابل لعدمه الخاص والتقابل
بينهما ليس الا تقابل العدم والملكة وانت تعلم ما فيه من الاختلال فانه لو كان بين التاخر
والمعلولية وعدمهما الخاص اي عدم التاخر وعدم المعلولية تقابل العدم والملكة وكانا
متناولين على سبيل التوزيع لجميع افراد الموجود المطلق الذي هو موضوع الالهي يجب
ان يتحقق احدهما في الواجب الذي هو فرد من الموجود المط البتة اما التاخر والمعلولية
او عدمهما الخاص والاول بين البطلان وكذا الثاني لان من شان العدم والملكة ان
يتصف محل العدمي بالوجودي فيكون الواجب ح ايض متصفا بالتاخر والمعلولية
على انه يجب ان يكون كل من متقابلي العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل لجميع افراد
الموضوع بحيث يتعلق بالغرض العلمي من النظر انه لا يتعلق الا بالملكات دون الاعدام
فلم يكن المبحوث عنه ح الا التقدم والتاخر والعلية والمعلولية وهو ليس الا تقابل التضايف
فعاد الايراد فتفكر فتامل قوله ثم العدم آه بيان للفرق بين العدم المقابل للايجاب
والعدم المقابل للملكة والتنبيه على قيام القرينة على الثاني قوله نظرا الى ان الاول
اي العدم المقابل للايجاب عدم الشيء مطلقا من غير اعتبار انتسابه الى موضوع قابل
الشيء قوله والثاني اي العدم المقابل للملكة عدم الشيء في موضوع قابل لذلك الشيء كالعمى

فانہ عدم البصر عما من شانہ ان یکون بصیرا قولہ سلب الثابت بالاضافۃ فلا یاون فیہ نحو
من الثبوت قولہ السلب الثابت بالتوصیف فیعتبر فیہ نحو من الثبوت قولہ فلذا
خصوصا الذی وقع فی کلام الش بحسب لعدم الذی یقابلہ خصوصا بمعنے انحص ان المراد
من العدم ہو العدم المقابل للملکۃ ولا یطلق علیہ الا العدم الخاص فیکون قولہ خصوصا
ح منصوبا علی الحالیۃ من ضمیر فاعل یقابلہ الذی یعود الی العدم فیکون حاصل قول الش
ح بحسب لعدم الذی یقابل العارض حال کون ذلک العدم خاصا ای العدم المقابل
للملکۃ فہذا القول من المحشی وعلی التیمم الفاضل الیزدی حیث قوان خصوصا بمعنی لذلک
او المفعول ویحتمل ان یکون منصوبا علی التمیز عن ضمیر المفعول فی یقابلہ فیکون الحاصل
بحسب لعدم الذی یقابل خصوص ہذا العارض فعلی ہذا لا یکون ہذا العدم الا عدم الملکۃ
لا العدم المقابل للایجاب فانہ یقابل جمیع الاشیا ولا شیئا مخصوصا قولہ ولفظ فقط
قید للسلب فقط ای بدون ملاحظۃ معنی الی او مع ملاحظۃ معنی الی فان المقابل الش
للشئی الخ اعلم ان فی لفظ فقط الذی وقع فی کلام الشیخ وما یخ الموضوع عندا لیقابل
مثلہ بل الی سلب فقط فہو عرض غریب ثلث احتمالات کونہ قیدا لقولہ مقابل شلہ ذکرہ
قیدا للسلب بدون ملاحظۃ معنے الی او مع ملاحظۃ والبطل المحشی الاول واختار الاخیر
لقولہ فان المقابل الش للشئی آہ توضیحہ انہ لو کان لفظ فقط قید القولہ مقابل مثلہ کان
حاصل قولہ العرض الذی یخ الموضوع لا الی مقابل شلہ فقط ای بدون السلب لان
لفظ فقط موضوع للنفی وہ لیس سوی السلب الذی لغم من المقابل الش شئی نعلق
بہ اذ المراد من الش الش فی العارضیۃ فلا یکون ہو مقابلا للشئی الا ان یمتنع اجتماعہ معہ وہذا
الامتناع لا یکن الا اذا کان سلبا لہذا الشئی فلو کان قیدا لہ کان نفیا لما یتحمل المقابل الش
علیہ من السلب بہذا کما تری واذ بطل تعلقہ بہ تعین ان یکون متعلقا بالسلب سواء لوحظ
معہ معنی الی اولا فان السلب قد یکون مقیدا بالثبوت فتقییدہ بہ لاخراج السلب المقید

فانه عرض في الى لا غريب لا يتوهم ان السلب المشتمل على التقابل المثل الذي لما خلط معه الايجاب يكون مشتملا على الايجاب فكيف يصح نفيه والا يلزم نفي ما اشتمل عليه وهو كما ترى لانا نعم ان السلب المشتمل على التقابل المثل فانه يمكن ان ينفرد عنه بحيث يكون متحققا في ضمن السلب البسيط الذي هو مقابل للايجاب وهذا معنى قول المحشي دون العكس **قوله** فان الخلو التام من الشي هو الخلو عن ذلك الشي وعن مثله وهو لا يتحقق الا اذا كان خاليا عن العارض الى سلبه عنه فلا يكون في الموضوع عارض اصلا لا نفسه ولا مقابل سلبه **قوله** ويحتمل ان يتعلق لفظ فقط بالموصول ونحوه كالاشتمال على التضمين فيكون الحاصل ان العرض الذي يخلو الموضوع عنه وعن مماثله واصلا ومنتقلا الى سلب فقط يكون عرضا غريبا للموضوع **قوله** وحاصل الوجه في كونه عرضا غريبا انه على تقدير خلو الموضوع عن عرضه ومماثله لا يكون لذلك العرض خصوصية مع الموضوع لان كل واحد من العوارض مع مقابله يعني السلب البسيط يكون شاملا لجميع الاشياء سواء كان من افراد المعروض ولا **قال** الشارح اذ المراد بتعينا آه اي في مقام يكون العارض مع ضده شاملا لجميع افراد الموضوع **قوله** هذه الاعراض اعراض ذاتية لانواع المقسم على ما ذهب اليه الشارح آه اشارة الى دفع ايرادين احدهما على تمثيل الشيخ للقسمة الاولية بالاعراض الذاتية التي يكون بينها التقابل بالزوجية والفردية بان هذا التمثيل يدل على ان الزوج والفرد من الاعراض الذاتية للعدد مع ان كلامه الذي نقله الشارح يدل صراحة على ان الزوج والفرد ليسا عرضين ذاتيين للعدد بل هذا المنافاة وثانيهما ان الشارح استشهد بقول الشيخ وقد يكون بغير تقابل آه على ان العوارض المختصة بانواع الموضوع التي بينها تضاد ومتساوي ليست اعراضا ذاتية للموضوع مع ان قوله هذا يدل صراحة على كونها من الاعراض الذاتية له لانه جعل هذه القسمة من اقسام القسمة الاولية بالاعراض الذاتية فكيف يصح الاستشهاد به وحاصل الدفع عن ان يراد الاول ان حكم الشيخ بعرضية الزوج والفردية انما هو بعرضيتهما لانواع العدد والنفس وحكمه بعدم عرضيتهما في قوله الذي نقله الشارح سابقا انما هو

لنفس العدد لا لانواعه فلا منافاة اذ محل الحكمين مختلف وعن الثاني بان قول الشيخ المقسمة
الاولية بالاعراض الذاتية آه لا يدل على كون الاعراض المختصة بانواع موضوع العلم التي بها
تصاد مشهورة اعراضا ذاتية لموضوع العلم حتى لم يصح استشهاد الشر بقوله قوله ولنفس
المقسم ايضا على ما ذهبنا اليه يعني ان العوارض المذكورة لما كانت عوارض لانواع المقسم تكون
عوارض ذاتية للمقسم ايضا بناء على ان ما يكون عرضا ذاتيا لنوع الشيء يكون عرضا ذاتيا
للشيء ايضا اذا اعتبر من حيث هو هو او من حيث السريان في افراده جميعا كان او بعضا
ومنها استنبط ما ذهب اليه المحشي من ان المعتبر في موضوع العلم حقيقة من حيث هي هي
او من حيث انها سارية في الافراد جميعها او بعضها فمعنى قول المحشي على ما ذهبنا على ما يؤول
الى ما ذهبنا والا فلا يخفى ما فيه فبهذا القول ايضا يندفع الايرادان المذكوران في هذه
الصفحة فتقرير دفع الايراد الاول ان كون الزوجية والفردية من العوارض الذاتية
للعدد لا ينافي ما يفهم من كلام الشيخ الذي نقله الشر سابقا من نفي كونهما عرضيين ذاتيين
للعدد اذ النفي هناك انما هو اذا اعتبر العدد لا بشرط شيء كما يفهم مما قرر سابقا ذيل قوله اما
لعوارض لا تكون للجنس اولية لقوله اي فلا اعتبر فلك الجنس لا بشرط شيء والاثبات ههنا انما
باعتبار اخذ العدد من حيث هو او من حيث السريان في الافراد ولتقرير دفع الايراد الثاني
ان الاعراض مطلقا سواء كانت بينها تقابل او لا يكون اعراض ذاتية فلا يكون قول الشيخ
وقد يكون بغير تقابل آه سندا لما استشهد به الشر ليتوجه عليه الايراد بان كلام الشيخ الذي
نقله الشر يدل صراحة آه ولا يخفى عليك ان دفع الايراد الثاني بهذا النمط دفع بما لا يرضى به
الشر فان كلام الشيخ على هذا المسلك سند للشر مع انه كان مقصد الشر جعل قول الشيخ سندا
فالصواب ان يقال ليس غرض المحشي من قوله ولنفس المقسم ايضا دفع الايراد الثاني بل غرضه
دفع الايراد الاول فتأمل قوله والقسمة اليها آه حاصله ان الانقسام الى هذه الاعراض
على تقدير تحقق التقابل اي التضاد الحقيقي بان يكون بينها انفصال حقيقي بمعنى انها لا تجتمع

المتقابلان صدقا وكذبا كالاستقامة والانحناء بالنسبة الى الخط والزوجية والفردية بالنسبة الى العدد ويفيد حصر المقسم في الاقسام لامتناع الكذب ويفيد الشمول بان يتحقق احد المتقابلين في فرد من المقسم والاخر في فرد آخر منه لامتناع الصدق وعلى تقدير عدم التقابل المذكور بان يكون بين العوارض مانعة الجمع بمعنى انه يمتنع اجتماع المتقابلين صدقا لا كذبا لا يفيد الحصر لجواز الكذب ولا الشمول المعتبر لجواز الاجتماع في شي واحد ولو من جهات كالسابح والماشي والزاحف والطائر واذا عرفت هذا فاعلم ان المحشي اشار بهذا القول الى الاعتراض على ما فهمه الشارح من كلام الشيخ ان نفي الشيخ للتقابل عن القسمة الاخيرة انما هو من جهة تحقق التضاد بانا لا نسلم ان نفي التقابل من هذه الجهة بل من جهة انه لما لم يتحقق بين هذه العوارض انفصال حقيقي بل مانعة الجمع فكانه لم يتحقق التقابل لجواز الاجتماع عدما ولا يذهب عليك انه كيف يصح القول بالتضاد الحقيقي بين الاستقامة والانحناء او الزوجية والفردية فان من شرط التضاد تعاقب كل من المتضادين على محل الآخر بعد زواله ومن الاوليات عدم صلوح ما هو موصوف بالاستقامة او الانحناء بالآخر وكذا حال الزوجية والفردية الا ان يقال ان المناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين وقيل ان مراد الشيخ بالتقابل في هذا القول التقابل المعتبر بين الاقسام الحقيقية وهو التباين ولا ريب في انه حاصل في القسمة الاولى دون الثانية لكون اقسامها اعتبارية قوله ولهذا غير الاسلوب اي لكون عدم التقابل لا يفيد الحصر والشمول غير الشيخ في القسمة الثانية الاسلوب الذي ذكره في القسمة الاولى بان لم يورد لفظ الكل الدال على الشمول وعدل عن حرف الاداة الذي يدل على الحصر اعني لفظا او واما الى لفظ منه ومنه حيث قال ان من الحيوان ما هو سابح كالبط فانه يسبح في البحر ومنه ما هو ماش كالانسان فانه يمشي على الاقدام ومنه زاحف كالحية فانها تمشي على البطن ومنه طائر ليكون تنبيها لعدم الشمول والحصر على تقدير عدم التقابل بين الاقسام والسابح من السبح بفتح السين المهملة والباء الموحدة

والحاء المهملة یعنی شناور کردن من الزحف بفتح الزاء والحاء المهملة بمعنی لشکر فرقن
قال الشہ اثر الشیخ الاثر بفتح الہمزة وسکون الثاء المثلثة معناه نقل کردن سخن و بانگ
نشان ولیس خبری قوله والصحیفة منسوبة الی الصحف ای الطائفة التی تتبع بالوجود
فی الکتب قال الشہ ویتحابون بالجیم وکذا الجایة فی الصحاح جلی الشئ کشفه والجلیة الیقین
والمعنی انهم یعرفون بنور البصیرة حقیقة الحال غیر ملتفتین الی مقالات الناس فان الحق
من یعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال قال الشہ وموضوعه المعلوم التصوری والتصدیقی
من حیث انه یوصل الی مطلوب تصوری یسمی معرفا والتصدیقی یسمی حجة ولما کان ظاہر العبارة یوہم ان کلا من العلوم
التصوری والتصدیقی اذا کان موصلا الی المط التصوری یسمی معرفا واذا کان موصلا الی
المط التصدیقی یسمی حجة مع انه لیس کذلک اذ المعرف عندهم عبارة عن العلوم التصوری
من حیث انه یوصل الی مط تصوری والحجة عبارة عن العلوم التصدیقی من حیث انه یوصل الی
مط تصدیقی فسر الشہ بقوله ای موضوع المنطق المعلوم التصوری من حیث انه یوصل
الی مط تصوری والمعلوم التصدیقی من حیث انه یوصل الی مط تصدیقی ودفعا لذلک
التوهم نفی عبارة المتن لف ونشر علی ترتیب اللف قوله ذهب المتقدمون آه ای اکثرهم والا
فبعضهم ذهبوا الی ان موضوع المنطق الالفاظ من حیث دلالتها علی المعانی ولا یخفی ضعفه
علی اللبیب قوله وعدل المتاخرون ومنهم المص عما ذهب الیه المتقدمون من ان
موضوع المنطق المعقولات الثانیة من حیث انها توصل الی المجهول الی ان موضوعه المعلوم التصوری
من حیث انه یوصل الی مطلوب تصوری والعلوم التصدیقی من حیث انه یوصل الی مط تصدیقی
سواء کان المعلوم معقولا اولیا اولا اذ لو قیل ان موضوع المنطق المعقولات الثانیة فقط
لزم ان لا یصح البحث عن نفسها اذ لا یبحث فی العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله مع ان کثیرا
ما یبحث فی المنطق عن نفس المعقولات الثانیة ایضا بان یجعل محمولات للمسائل کالذاتیة
والعرضیة المتین هما من المعقولات الثانیة فانهما تجعلان محمولات فی المسائل قوله ثبت

بیان مذهب بعض که موضوع منطق الفاظ است

فيبرآه، والدليل الذي اورده المتأخرون للعدول عنه لان المعقول الثاني اعتبار لحق عقابلها لنفسها بان لا يكون معروضا لمعقول آخر وبهذا الاعتبار لا يبحث عنه وهذا معنى قوله لا يبحث في المنطق عن المعقول الثاني من حيث انه معقول ثان واعتبار انه عارض لمعقول ثان آخر وبهذا الاعتبار يبحث عنه وهذا معنى قوله بل من حيث هو من احوال معقول ثان آخر فلا يكون البحث في حقيقته الا عن احوال المعقولات الثانية فالبحث عن الذاتية والعرضية ليس من جهة انهما من احوال الكلية التي هي من المعقولات الثانية لا من جهة نفسهما فان قيل يبحث في المنطق عن الكلي ايضا مع انه ليس من احوال المعقول الثاني فيجب ان يعمم الموضوع ليشتمله قلنا ان الكلي ايضا من احوال المعقول الثاني لانه يحمل على العام والخاص اللذين هما من المعقولات الثانية هذا غاية السعي من جانب المتقدمين واما جرأتهم على اختيارهم ان موضوع المنطق المعقولات الثانية ردوهم ان المنطقي يبحث عن احوال الكلي والذاتي والعرضي والحد والرسم والمعرف وعن القضية ونقيضها وعكس نقيضها والقياس وانفصاله الى غير ذلك من حيث الايصال الى المجهول وكلها معقولات ثانية ولعدّ بقي ان الاشكال هو انه يبحث عن العام والخاص ايضا في مسائل المنطق مع انهما ليسا من احوال المعقول الثاني بل للمعقول الاول قوله ثم العلوم التصوري والتصديقي مفهومها الا ليسلم لا يبحث عنه آه رد على المتأخرين توضيحه ان ليس الفرق بين المتقدمين والمتأخرين في موضوع المنطق الا باعتبار انه زيادة المتأخرين المعقولات الاولى على ما هو الموضوع عند المتقدمين من المعقولات الثانية لانهم قالوا ان العلوم التصوري والتصديقي من حيث انها يوصلان الى مجهول موضوع للمنطق ولم يقيدوا المعلومين المذكورين بكونهما من المعقولات الثانية ليشتمل المعقولات الاولى ايضا فنقول ان مرادهم من المعلومين المذكورين اما مفهومهما او ما صدقا عليه غير اعتبار كونهما معروضين للمعقولات الثانية او مع اعتبار هذا العروض لما كان الاول باطلين اما الاول فلان مفهوم اي معلوم معقول كان سواء كان معقولا اوليا او ثانويا

لایکون موصلا الی المطلوب المجهول اذ من الظاهر ان مفهوم العلوم غیر موصل فکیف یبحث عنه
واما الثانی فلان ما صدقا علیه یکون معقولات اولی ایضا وهی لا تصلح ان تکون موصلة
الا تری ان الحیوان الناطق بنفسه لا یکون موصلا الی الانسان ما لم یعتبر کونه معرفا
للی الذی هو من المعقولات الثانیة اذ لم یکن موصلا فلا یصح البحث عنه فیکون مدار
البحث ح هی المعقولات الثانیة فرجع الی مذهب المتقدمین اذ مرادهم من المعقولات
الثانیة التی جعلوها موضوعا للمنطق لیس نفسها بل ما صدقت هی علیه من جهة انها موصلة
للمجهولات مثلا قوله ومما ینبغی ان یعلم ان المعقول الثانی آه توضیحه ان المعقول الثانی عبارة
عن العلوم الذی یکون الذهن ظرفا لعروضه لعروضه لا الخارج فخرج بالقید الاول العوارض
الخارجیة کالسواد والبیاض فان ظرف عروضهما لیس الا الخارج وبالقید الثانی لوازم الماهیة
فان کلا من الخارج والذهن ظرف لعروضها لها لا الذهن فقط اذا عرفت هذا فاعلم انه
لما لم یعتبر فی المعقول الثانی ان یکون الوجود الذهنی شرطا للعروض انقسم علی قسمین الاول ما
ان یکون الوجود الذهنی شرطا للعروض کالوجود والشیئیة فانهما وان یعرضا للشیء فی
الذهن لکنه لیس الوجود الذهنی شرطا لعروضهما والا لم یعرضا له مع قطع النظر عن هذا الوجود
مع انه لیس کذلک والثانی ان یکون الوجود الذهنی شرطا للعروض کالکلیة والجزئیة فان
الکلی لما کان عبارة عن الحاصل فی الذهن بحیث یجوز العقل تکثره والجزئی عن الحاصل فی
الذهن بحیث لا یجوز العقل تکثره لم یمکن ان یعرضا للشیء مع حیثیة الحصول الذهنی او الوجود
الذهنی فلا بد ان یکون الوجود الذهنی شرطا لعروضهما وفیه ابحاث کثیرة لا نطول الکلام
بذکرها قوله وموضوع المنطق هو القسم الثانی ای ما یکون الوجود الذهنی فیه شرطا للعروض
فان مفهوم المعرف والقضیة والحجة وانقسام القضیة وتناقضها وانعکاسها الی غیر ذلک من القسم الثانی لان کلا منهما
عارض لاحق للشیء بشرط الوجود الذهنی قال الشارح وقد خالف فی المصنف قال الشیخ فی الاول ای المعلوم التصوری من حیث
انه یوصل الی مطلوب تصوری یسمی معرفا وفی الثانی ای المعلوم التصدیقی من حیث انه یوصل الی مطلوب تصدیقی

يسمى حجة قال الش فان بحث المنطق في التصورات آه متعلق بالنظر قوله اى بحث عن الموصل
البعيد في التصورات والتصديقات كالجنس مع الفصل والصغرى والكبرى لنشر على ترتيب اللف
فانه الذان اللذان يبحث عنهما في التصورات لما يحصل منهما المعرف الذى هو موصل قريب
لتحصيل المط التصورى يكون لهما ايض دخل في تحصيل المط لكن بواسطة المعرف فيكونان موصلين
اله في المرتبة الثانية فعدا من الموصل البعيد والاخيران اللذان يبحث عنهما في التصديقات
لما كان لهما دخل في ايصال المط التصديقى بناء على ان ما يحصل للمط اى القياس مثلا
يحصل منهما عدا موصلين بعيدين له قوله وعن الموصل الابعد في التصديقات عطف
على قوله عن الموصل البعيد يعنى يبحث عن الموصل الابعد في التصديقات دون التصورات
اذ ليس فيها موصل ابعد حتى يبحث عنه فيها قوله كالمقدم والتالى فانما يحصلان منهما
الصغرى مع الكبرى اللذان يتألف منهما القياس الذى هو موصل الى المط التصديقى فيكونان
موصلين اليه التبة بناء على ان ما يتوقف عليه موصل الموصل يكون ايض موصلا لكن لما كان
توقف الايصال عليه في المرتبة الثالثة عدا موصلين ابعد قوله ولو جعل الفصل البعيد كالحساس
ونحوه كالجنس البعيد موصلا ابعد في التصورات لم يكن بعيدا فانه من النظر الى الجنس مع الفصل
البعيدين اللذين يبحث عنهما في التصورات لما يحصل منهما الجنس القريب الذى يحصل منه
المعرف يكونان موصلين ابعد بالنظر الى المعرف بالكسر بنحو ما مر في القول السابق قال بعض
الاعاظم ان جعل الجنس البعيد ونحوه موصلا ابعد انما يصح لو شرط في الحد التام تصور الاجزاء
بالكنه ما لبحث او في الرسم التام تصور اجزاء الجنس ولا يصح هذا عند المحشى اما اذا رسم بالفصل او الخاصة
او به وبالعرض العام او حد بالفصل البعيد او القريب او به وبالجنس الابعد عند من يجوز التعريف
بالاعم فهو موصل بعيد لا ابعد فافهم قوله المقصد يعنى ان مقصد الش من قوله دليل ذلك اي قصر
البحث على الموصل القريب آه ارجاع محمولات المسائل الى احوال الموصل القريب لينطبق قول
المعم بالقول المشهور والشاهد عليه اذ لا شك آه فحاصل قول الش انه وان كان يبحث في المط

فی ضمن من محمولات المسائل التی یکون موضوعها البعید او الابعد لکن لما یحصل البحث عن تلک
المحمولات الموصل القریب باعتبار المص هذه الاحوال وقصر البحث علی الموصل القریب رعا
للاختصار فیفرق فیما هو الظاهر المشهور بان ضم النشر الناشی من تکثر احوال الموضوعات
بارجاع جمیعها الی احوال الموصل القریب هو المعرف والحجة حتی ایل قولهم الجنس الکمالی المنتهی
موضوعه الموصل القریب الی ان ای مولف من الامر الذی هو کذا ای مولف من الجنس ای
ان المعرف جزءه کذا تحصل من القول المذکور بهذا التاویل حال الموصل القریب هو تالف
من الجنس الکمالی ثم لا یخفی علی اللبیب ان فی التاویل الاول من ان موضوع العلم ما لو حیث
واما الحد فنوع من الموضوع شائع فی لزوم الارجاع مثل شان الجزء فتاویل احدهما بالآخر
تحکم ویمکن التطبیق بین القول المشهور وبین قول المص بان فی عبارة المص مسامحة
بان یقال ان مراد المص من الایصال المذکور صریحا مطلق الایصال سواء کان الایصال قریبا
او بعیدا او ابعد وبالضمیر فی قوله فیسمی الذی یعود حقیقة الی الموصل القریب فقط وما قیل
فی وجه التطبیق من ان قوله فیسمی معرفا وقوله فیسمی حجة محمول علی التوقیت ودال علی انه
ای یسمی الموصل فی وقت کونه قریبا بالمعرف والحجة فلا یخفی ما فیه قوله فلا یتجه آه اعلم
ان الفاضل الیزدی لما فهم من قول الشارح ولعل فی ذلک آه ان مقصوده ضم النشر الناشی
من تکثر الموضوع وارجاع جمیع المباحث الی البحث عن الموصل القریب حتی یکون
هو الموضوع حقیقة فی المباحث اعترض علی تاویله الذی ذکره فی قولهم الجنس کذا من
فی قوة ان الحد مولف آه بانه لا حاجة الی التکلف بهذا التاویل فان موضوع مسئلة
قد یکون جزء من موضوع العلم فاول المحشی الی نحو لقوله فلا یتجه مفرعا علی کون مقصود الشارح
ارجاع محمولات المسائل الی احوال الموصل القریب حاصله ان الاعتراض المذکور انما یتوجه
لو کان مراد الشارح من قوله ولعل آه ما فهمه المعترض من ان المقصود ارجاع موضوعات جمیع
الموصل البعید والابعد الی الموصل القریب حتی یکون هو الموضوع فاعترض معانه لیس

كما ان مراده ارجاع محمولات المسائل التي ليس موضوعها موصلا قريبا الى احوال الموصل القريب كما يدل عليه اذ لا شك آه وهذا لا يخالف ان يكون موضوع المسئلة جزء موضوع العلم قوله كما مر آه حوالة الى ما سبق من المحشي ذيل قول الشارح او بان يجعل من قوله او بان يجعل جزؤه موضوع المسئلة آه على التقدير عود ضمير جزئه الى موضوع العلم فيكون حاصله قد يجعل جزء موضوع العلم موضوع المسئلة فلا يتوجه ما قيل من ان الصحيح ان يقول لأن الذي مر هو كون جزء نوع موضوع العلم موضوع المسئلة فتامل مع ما قال ذلك القائل ثانيا ان كون جزء موضوع العلم موضوع المسئلة مما لم يشتهر ففيه ان عدم شهرته لا يمنع صحته ووقوعه قوله مع ان ما صدق عليه الجنس آه جواب ثان على التنزل للاعتراض المذكور الذي اورده الفاضل اليزدي وحاصله انه على تقدير تسليم ان مقصد الشارح ما فهمه من ارجاع موضوعات مباحث الموصل البعيد ما لا بعد الى الموصل القريب ايضا لا يدفع توهم الجنس كذا من التاويل الذي ذكره الشارح اذ لا يكفي للبحث عنه القول بان موضوع هذه المسئلة جزء لموضوع العلم لانه ليس موضوع المنطق الا المفهوم من حيث الانطباق على الافراد ومن المعلوم ان مفهوم الجنس ليس جزء لموضوع العلم حتى يتم ما ذكره وذلك لانه وان كان ما صدق عليه الجنس جزء لما صدق عليه الحد كالحيوان فانه جزء للحيوان الناطق فتامل قوله اشارة الى ان بعضهم آه وهذا القول اسلم لعدم التكلف فيه

خاتمة الطبع حامدا ومصليا وبعد فان من خيرما اتخذه ارباب العقول من شروح التهذيب للتفتازاني شرح الجلال الدواني واجل ما كتب عليه الفحول من حواشيه حاشية السيد الزاهد الهروي وقد نزل سطرها الاذكار الكملاء وسقط لاذكا الفضلاء فكتبوا عليها حواشي ما بين بسيط ووجيز ووسيط انحلت منها مغلقاتها ودفعت بها مشكلاتها واحسن تعليقاتها تعليقات بحر العلوم والكمال صاحب العز والجلال رئيس المحققين فخر المدققين مولانا المفتي محمد ظهور رسول اللكنوي ابن مولانا محمد ولي حسب التاليف المشهورة كشرح السلم وحواشي الحاشية الزاهدية المتعلقة بشرح المواقف وحواشي الزاهدية

تصحیح اغلاط حاشیہ مولانا محمد ظہور الحسن بر میر زاہد ملا جلال

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲	۲	بالمصدری	بالمصدر
〃	〃	بالحمد	فالحمد
〃	۱۲	مشناہیۃ	مشابہۃ
۳	۷	ای اکتسبتہ	ای المنتسبۃ
۵	۸	اردت	اوردت
۶	۴	قیل	قبلہ
〃	۱۴	بالمقول	المقول
〃	۱۶	تریٰ	تری علیہ
〃	〃	المحققین	المحققین
〃	۲۱	یتبع علیہ	یتعلق بہ
۷	۲	المحمول	المحمود
〃	۶	فرق	فرقا
۸	۱۳	القرائن حر	المقید
۹	۹	مبدأ	مبدأ
۱۰	۱۳	واللازم	اللازم
〃	۱۳	[illegible]	[illegible]
〃	۱۵	مستند	مسند
〃	۱۷	مستند	مسند
〃	〃	حمل	حملہ
〃	۲۰	الترتیب	الترتب
〃	۷	قد یکون	قد یجد
〃	۸	[illegible]	[illegible]
〃	۱۱	تغایر	تغایرا
۱۲	۴	[illegible]	[illegible]

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۳	۱۰	التی	الذی
〃	۱۱	کالمتضادین	اوصاف
〃	۱۹	مایکون	مایکونان
۱۴	۷	الفرق	یفرق
〃	۱۰	لاحدہا	لاحدہما
〃	۱۳	یبتنی علیہ	یبنی علیہ
〃	〃	قبل	قبلہ
〃	۱۵	المحکی	المحکی عنہ
〃	۲۰	طریق	طریقۃ
۱۵	۱۲	بما	لما
〃	۱۳	سخریتہ	سخریۃ
〃	۱۷	یوردہا	فوردہا
۱۶	۳	[illegible]	[illegible]
〃	۱۳	اختیاری	اختیاریۃ
〃	۱۷	قد یکون	یکون
۱۷	۱	للسہو	للسہم
〃	۴	[illegible]	[illegible]
〃	۲۰	اوالمدلول علیہ	والمدلول علیہ
〃	۳	تمانعۃ	تمانعۃ منہا
〃	۹	فاما	واما
〃	۲۱	الی لابد	انہ لابد
۱۹	۱	ولوجہ	وتوجیہ
〃	۳	المثل	المثال
〃	۴	محمودعایہ	محمودیۃ
〃	۵	مستند	مسند

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲۰	۱	جملہ	بجملہ
۲۱	۲۱	توصل	توصلا بہ
۲۲	۳	المطلق	[illegible]
〃	۴	الذی	التی
〃	۱۳	انہ	من انہ
〃	۱۹	الومستتر	ای کمستتر
〃	۲۰	لیصل	فیصل
۲۳	۲	لیکون	فیکون
۲۴	۲	مالم	لم
۲۵	۱۳	ینقض	ینتقض
۲۶	۱۵	لانہ	لانہا
〃	۱۸	الوصل	الموصل
〃	۱۹	الموصول	الوصول
۲۷	۲	مطلع الامال	[illegible]
〃	۱۳	لاالذی	الالذی
۲۸	۵	یکون	بکون
۳۰	۲	المراتب	بالمراتب
〃	۱۰	بکل	لکل
〃	〃	انا	انما
〃	۱۳	المجاز	التجوز
〃	۱۴	المعنی	المعنی
〃	〃	المجاز	التجوز
〃	۱۹	ان	انہ
۳۱	۱	لن	ان
〃	۲	قل	قیل

تمت

اشتہار

طالبان علوم منطقیہ و طالبان فنون فلسفیہ کو مژدہ ہو کہ منجملہ حواشی میرزاہد ملا جلال کے
جناب مولانا مفتی محمد ظہور اللہ ابن مولانا محمد ولی اللکھنوی غفر لہما رب العلی کی عمدہ ترین
حواشی ہے ہر عالم و فاضل اسکو پسند کرتا ہے بنا بر اس کے اس فقیر سراپا تقصیر نے تعداد اسکی طبع کی
اور ایک نسخہ اونکا چند نسخ متعددہ سے مقابلہ کیا اور تصحیح میں اہتمام تمام کیا اسکو مطبع مجمع العلوم
میں باہتمام سید سخاوت حسین صاحب کے مطبوع کرا کے مطبعین طبائع کرایا اور حق تالیف
کتاب کی ورثہ جناب مولانا مرحوم نے فقیر کو ہبہ کیا لہذا بغیر اجازت اس فقیر کے کوئی صاحب
طبع اسکی کا ارادہ نہ کریں ورنہ تو عوض فائدہ کے نقصان حاصل ہوگا اور حسب ذیل کتابیں

ہدایہ تمام و کمال مطبوعہ مطبع مصطفائی و فوائد بہیہ فی تراجم الحنفیہ و حاشیہ
بحر العلوم بر میرزاہد رسالہ و میرزاہد ملا جلال و شرح عقائد نسفیہ و حاشیہ
مولانا ظہور اللہ بر میرزاہد ملا جلال تیار موجود ہیں جن لوگوں کو انمیں سے
کوئی مطلوب ہو وہ اس فقیر سے مقام لکھنؤ محلہ فرنگی محل سے طلب کر لیں اور حسب ذیل
یعنی شرح ملا و شرح سلم قاضی مبارک مع حاشیہ مولانا محمد یوسف مرحوم و جمال
شرح ملا مع حاشیہ عبد الرحمن حسب فرمایش فقیر زیر طبع ہیں انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب طبع ہو

الراقم
خادم حسین عفی عنہ